رسالة دكتوراه

أصل اعتبار المآل

بين النظرية والتطبيق

تأليف

الدكتور عمر جدية

أستاذ علم أصول الفقه ومقاصد الشريعة الإسلامية

جامعة سيدي محمد بن عبد الله. فاس. المملكة المغربية

تقديم

فضيلة الدكتور محمد الروكي

دار ابن حزم


أصل اعتبار المآل
بين النظرية والتطبيق



أصل هذا الكتاب رسالة دكتوراه دولة نوقشت بكلية الآداب والعلوم الإنسانية سايس ـ فاس، جامعة سيدي محمد بن عبد الله فاس ـ المغرب بتاريخ 30/ 06/ 2004. وقد نال بها صاحبها درجة دكتوراه الدولة، تخصص أصول الفقه ومقاصد الشريعة الإسلامية بميزة حسن جداً.

وقد تكونت لجنة المناقشة الموقرة من السادة الأفاضل:

- فضيلة أ.د مصطفى بنحمزة (رئيساً).
- فضيلة العلامة أحمد الغازي الحسيني (عضواً).
- فضيلة أ.د محمد يعقوبي خبيزة رحمه الله (عضواً).
- فضيلة أ.د الجيلالي المريني (عضواً).
- فضيلة أ.د محمد الروكي (مشرفاً ومقرراً).

رسالة دكتوراه

أصل اعتبار المآل

بين النظرية والتطبيق

تأليف

الدكتور عمر جدية

أستاذ علم أصول الفقه ومقاصد الشريعة الإسلامية

جامعة سيدي محمد بن عبد الله. فاس. المملكة المغربية

تقديم

فضيلة الدكتور محمد الروكي

دار ابن حزم

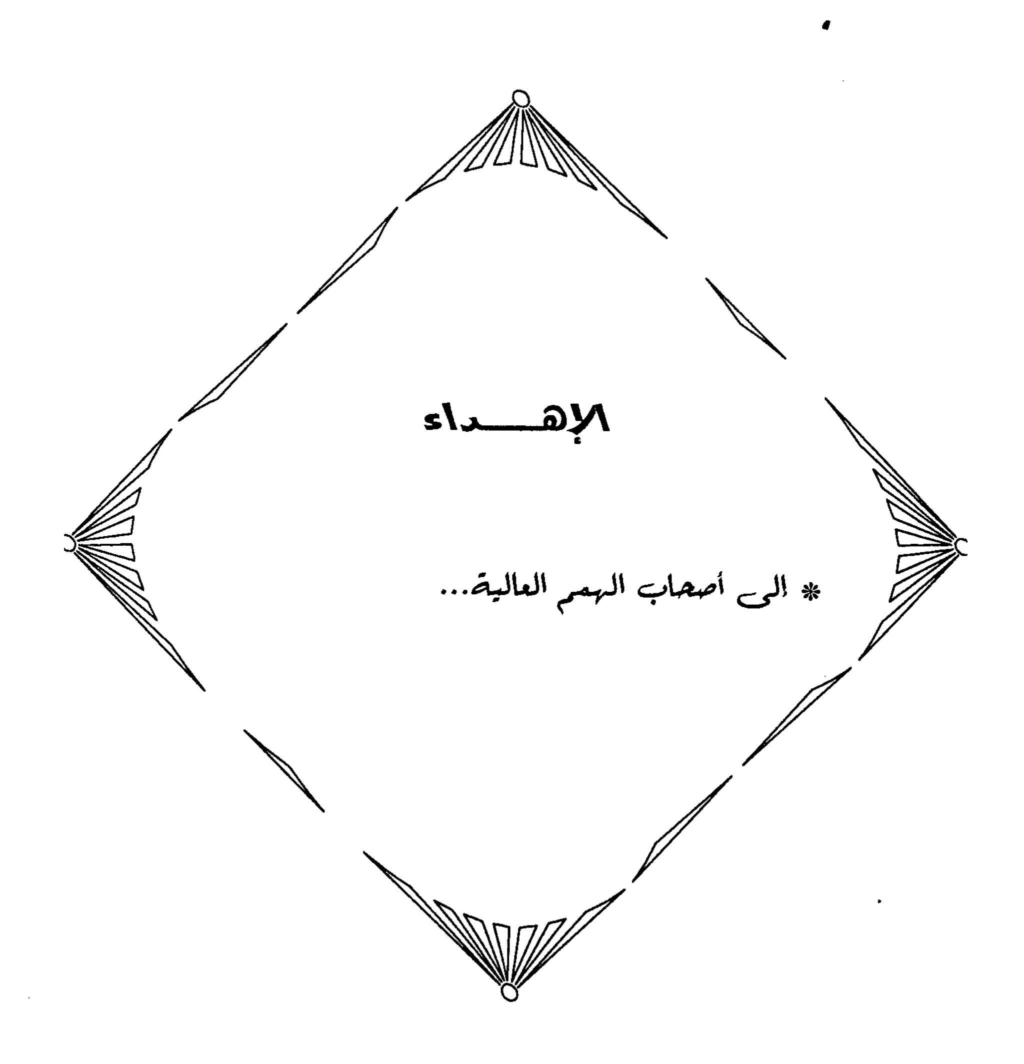
الطَّبعَة الأولى
١٤٣٠هـ - ٢٠١٠م

ISBN 978-9953-81-862-7



الكتب والدراسات التي تصدرها الدار
تعبر عن آراء واجتهادات أصحابها

دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع
بيروت - لبنان - ص.ب: 14/6366
هاتف وفاكس: 701974 - 300227 (009611)
بريد إلكتروني: ibnhazim@cyberia.net.lb



الإهـــداء

* الى أصحاب الهمم العالية...

شكر وتقدير

بين يدي هذا البحث، أتقدم بالشكر الجزيل والثناء الجميل إلى أستاذي الجليل سيدي محمد الروكي الذي استفدت من أخلاقه الفاضلة وتوجيهاته السديدة وإرشاداته القيمة، فقد كان - منذ عرفته - يشجعني على السير في طريق البحث العلمي إلى الأمام، وكنت ولا زلت أعتبره للباحثين خير إمام. فاللهم اجزه عني وعن طلبة العلم الشرعي خير الجزاء.

ولئن خصصت الأستاذ المشرف بالثناء والدعاء، فإنني أحتفظ بالشكر لكل من ساعدني - من قريب أو بعيد - على إنجاز هذا البحث، ولهم مني كل التقدير والاحترام والمحبة الصادقة على الدوام.

تقديم بقلم
فضيلة الدكتور محمد الروكي

بسم الله الرحمٰن الرحيم الحمد لله رب العالمين وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين، وعلى كل من اتبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد:

فإن أصل هذا الكتاب أطروحة علمية نال بها **الأستاذ الباحث عمر جدية** درجة دكتوراه الدولة في الدراسات الإسلامية في موضوع في غاية الأهمية والدقة وهو موضوع: **(أصل اعتبار المآل بين النظرية والتطبيق)**.

إنه موضوع في الحقيقة يجمع بين الدراسة الفقهية والأصولية والمقاصدية، وهو موضوع أيضاً يرتبط بالحكم الشرعي من جهتين اثنتين: من جهة مصادره ومنابعه التي منها يستقى، ومن جهة موارده ومحاله التي عليها يقع، والحقيقة أن الدراسات الأصولية، والمقاصدية، والفقهية المتعلقة بالحكم لا تتعدى هذين الجانبين؛ الجانب الذي منه يستقى الحكم، وهو مصدره ومنبعه الشرعي، وأدلته الشرعية، ثم المحل الذي يرد عليه، وكل هذا يؤكد أن الباحث قد اختار موضوعاً في غاية الأهمية، وهو جدير بأن تصرف فيه الجهود والأوقات، وأن تبذل فيه الطاقات، إنه موضوع يتعلق أيضاً بجانب التأصيل والتنزيل، وينصب أساساً على الشق الثاني على الجانب التنزيلي، وإن كان طبعاً قد أخذ حظه من الجانب الأول. ومن المعلوم أن الأبحاث والدراسات العلمية المتعلقة بجانب التنزيل ما زالت تعاني فقراً وخصاصة، ولذلك فأنا شخصياً أهنئ الباحث على هذا الاختيار، وعلى حسن صبره لمتابعة مضامين هذا الموضوع الدقيق.

إن موضوع اعتبار المآل في تحقيق الحكم وتقريره أنجزت فيه أبحاث، وبعض الرسائل والأطروحات، لكنها لم تستوف المطلوب، ولم تعطنا فكرة كاملة، ولم تحرر لنا ما يسمى اليوم بنظرية علمية كاملة عن هذا الموضوع، فحاول الباحث الدكتور عمر أن يقدم لنا هذه الفكرة الكاملة، وهذا البناء الكامل لموضوع اعتبار المآل، وكان في أول أمره قد غامر وسماه (نظرية المآل)، لكنه لما جال في الموضوع، وقطع فيه أشواطاً كثيرة. بل وبعد أن كاد أن ينتهي منه

لم يستطع أن يبقى في هذه المغامرة فقرر أن يعدله إلى الصيغة التي بين أيدينا.

كل هذا أريد أن أقرر فيه: أن الباحث قد اقتحم موضوعاً في غاية الأهمية، وفي غاية الخطورة والدقة، وكل هذا يؤكد أنه موضوع مفيد، وأنه موضوع نافع، وأن صرف الوقت من أجله شيء محمود.

إذا تجاوزنا تقرير الأمر الأول المتعلق بالموضوع وقيمته العلمية وجدارته بأن تصرف فيه ما صرف من الجهود، فإننا نؤكد أن الباحث استطاع أن يجمع في هذا الموضوع الفقهي الأصولي المقاصدي جملة كثيرة من المادة العلمية؛ قرأ مصادر كثيرة عند المتقدمين والمتأخرين، وعند المحدثين والمعاصرين، وما من مرجع يتعلق به الموضوع في شقه النظري أو التطبيقي إلا وحاول الباحث أن يلم به، وأن يكون على اطلاع منه، سواء اقتبس منه أو لم يقتبس، ولقد تجمعت له مادة علمية وافرة، وقسمها إلى قسمين اثنين: قسم نظري اهتم فيه بعرض القواعد والتأسيسات النظرية العلمية لأصل اعتبار المآل؛ وهذا القسم أفرغ فيه جهده، وبذل فيه ما عنده من طاقة فكرية وعلمية، ولذلك تناوله في بابين اثنين: باب خصصه لمعنى هذا الأصل، الذي هو اعتبار المآل، فحاول أن يقدم لنا حقيقته بعد أن استعرض جملة من التعريفات، وأثناء ذلك أيضاً استعرض جملة من الأعمال التي سبقته في الموضوع، والجهود التي بذلت من قبل باحثين آخرين، فأنزلها منازلها، وحاول أن يجعل عمله في الموقع الذي يراه أنه فيه.

حاول الباحث أن يقدم لنا حقيقة اعتبار المآل، وأن يبرهن على شرعيته، وعلى أنه أصل مرجوع إليه ومعتبر عند علماء الشريعة الإسلامية، وطبعاً أكد ذلك بما عرضه من أدلة كثيرة من القرآن الكريم، ومن السنة النبوية، ومن الأدلة العقلية، ومن كلام العلماء المعتد بهم وشهادتهم في هذا الموضوع، حتى تقرر لديه أن هذا الأصل الذي هو اعتبار المآل أصل شرعي يمكن أن ينتج الأحكام الشرعية، ويمكن أن يتوصل بإعماله إلى حكم شرعي، وأن المجتهد لا بد أن يكون على علم بفقه المآلات، وبتحقيق المناطات.

كما عرض الباحث في الباب الثاني لجملة من المبادئ العامة، والقواعد والضوابط الخاصة بأصل اعتبار المآل، واستطاع بذلك أن يخرج من هذا الشق النظري بعرض مستوف لموضوع اعتبار المآل كما هو مقرر عند علماء الأصول، وعلماء مقاصد الشريعة الإسلامية، وانتقل بعد ذلك إلى الشق

التطبيقي الذي أفرد له باباً، وعرض فيه لجملة من التطبيقات التي خصص بعضها للسيرة النبوية، أراد من ذلك أن يؤكد لنا أن الرسول ﷺ قد اعتبر مآل الشيء في كثير من الأحكام، وعرج بعد ذلك إلى عرض تطبيقات مختلفة همت مجال الطب، والجانب الاجتماعي، والمجال السياسي. . . . وبهذا كان الشق الثاني مؤكداً للقيمة العلمية والفقهية لهذا الأصل الشرعي (أصل اعتبار المآل).

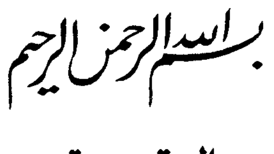
إن كل ما سبق يؤكد أن هذا العمل من حيث مضمونه، ومن حيث مادته العلمية عمل مفيد.

ومن جانب آخر فقد صاغ الباحث كل المضامين العلمية، والمسائل الفقهية والأصولية والمقاصدية وفق خطة علمية محكمة، ومنهج علمي جيد، كل ذلك يدل على حسن استيعابه للموضوع، ويدل ذلك كله على حسن ترتيب المعلومات في عقله وفكره، وفي الحقيقة، وليس هذا غريباً عليَّ لأنني عشت مع الباحث في رسالته الأولى ـ رسالة دبلوم الدراسات العليا ـ التي كان قد قدمها في موضوع علمي دقيق أيضاً موضوع «منهج الاستقراء عند الأصوليين والفقهاء». والناظر في البحثين معاً يستطيع اكتشاف أن الباحث له عقلية متميزة، وأن له تطلعاً يريد من خلاله أن يقتحم؛ فمنذ تجربته الأولى نراه قد أخذ موضوعاً لا يأخذه إلا من كانت عنده تجربة طويلة. . . وبهذا فأنا مرتاح جداً إلى عمل الباحث مضموناً، وشكلاً، ومنهجاً، ولغة.

وعلى العموم، فالباحث من المتميزين لأنني عرفته من زمان، عرفته منذ أن كان في صف الإجازة من الذين يريدون أن يستفيدوا ويفيدوا، وأن يقتحموا، وأن يخوضوا معارك البحث العلمي ولجته. كذلك لا بد وأن أنوه بالمستوى الخلقي الرفيع للباحث، فهو في عمله لم يكن قصده أن يتخلص من هذا البحث ويريح نفسه منه وينال الشهادة، وانتهى الأمر، ولكنه قد قام بعمله هذا في إطار رسالة علمية يريد أن يؤديها، وفي إطار أمانة علمية يريد أن يبلغها، وهذا أمر لامسته فيه منذ أمد بعيد كما ذكرت.

وفي الأخير، هنيئاً للباحث بعمله وأسأل له من الله تعالى المزيد من التوفيق، والمزيد من العطاء، وأن يبقى كما عهدته، وكما أعرفه معطاء في مجال البحث العلمي، وأن يواصل هذه السلسلة من الأعمال العلمية المتكاملة المنسجمة.

وأكتفي بهذا القدر، وأستغفر الله لي ولكم، والحمد لله رب العالمين.



المقدمة

الحمد لله الكبير المتعال، الذي له مقاليد الأمور كلها في الحال والمآل، وأشهد أن لا إله إلا الله، العدل في أحكامه؛ وعد كل من عمل صالحاً بجزاء الحسنى، وأوعد كل من يتمادى في فعل السيئات بسوء العقبى...

وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، بشر المؤمنين ببلوغ أسمى المقاصد والغايات، وحذر المفسدين من سوء العواقب والمآلات. فاللهم صلِّ عليه وعلى آله وصحبه أجمعين، وعلى أتباعه الغر الميامين الذين عرفوا بصحة الفهم والتصديق، وحسن الامتثال والتطبيق.

وبعد،

فإنني في مستهل هذا البحث، وجرياً على سنة زملائي الباحثين ـ الذين سبقوني بإحسان ـ آثرت البدء بمقدمة جاءت متضمنة للعناصر التالية:

1 ـ موضوع البحث وأهميته.

2 ـ دوافع الاختيار.

3 ـ منهجية البحث ومحتواه.

1 ـ موضوع البحث وأهميته:

لقد تقرر عند أهل العلم أن الشريعة الإسلامية جاءت لتحقيق مصالح العباد في العاجل والآجل، وأن تنزيل أحكامها على الوقائع والأحداث يتطلب عملاً اجتهادياً يقوم على منهجين متكاملين: منهج الفهم، ومنهج التطبيق.

وذلك لأن سر قوة الأمة وتقدمها رهين بتمثل هذين المنهجين أثناء التعامل مع موارد دينها. ولا أدل على ذلك من أن التاريخ يشهد بأنه كلما أحسنت الأمة الإسلامية فهم شريعة ربها وأتقنت عملية تنزيلها على الواقع، وصلت إلى منزلة الرشد في القول والعمل، وحققت الإمامة في شؤون الحياة كلها، وكانت بذلك شاهدة على غيرها من الأمم.

والمتصفح لأهم الكتابات الأصولية يلحظ أن منهج التطبيق لم يحظ بنفس الاهتمام الذي حظي به منهج فهم الأحكام الشرعية واستنباطها من أدلتها، رغم أن «الاجتهاد في التفهم والاستنباط ليس بأولى من الاجتهاد في التطبيق، إن لم نقل إن قيمة الاجتهاد عملياً إنما تنحصر فيما يؤتي من ثمرات في تطبيقه، تحقق مقاصد التشريع وأهدافه في جميع مناحي الحياة»[1]. ولعل من بشائر الخير أن يكثر في الآونة الأخيرة الاهتمام بالتنظير المنهجي للاجتهاد في التطبيق من قبل الباحثين في مجال أصول الفقه ومقاصد الشريعة الإسلامية، ولقد حفزهم على ذلك أمران:

أولهما: الحاجة التي أصبحت ملحة - أكثر من أي وقت مضى - إلى صياغة أجوبة شرعية لكثير من الوقائع والمستجدات التي يعرفها الواقع الإسلامي الراهن.

وثانيهما: الخوف من خطورة العواقب التي يمكن أن تترتب عن التطبيق الآلي للأحكام الشرعية، والذي يمكن أن تكتب له الهيمنة في غياب اجتهاد تطبيقي يتولى أمره كل من يمتلك بصيرة نافذة، وعقلاً راشداً، وفقهاً ناضجاً.

وفي سبيل تحقيق هذا النوع من الاجتهاد الذي لا يناقض مقتضى العدل الإلهي ولا يكر على الأصل العام الذي قام عليه التشريع الإسلامي بالإبطال، احتفى علماء الأمة المخلصون بكثير من الأصول المنهجية المستمدة من التراث الأصولي الفقهي، والمؤصلة من كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ واجتهادات الصحابة والتابعين، والأئمة من سلف الأمة - رضي الله عنهم

---

(1) فتحي الدريني، المناهج الأصولية: 30.

أجمعين ـ. ومن أبرز هذه الأصول المنهجية «**أصل اعتبار المآل**» الذي يهدف إلى تحقيق المواءمة بين ما يجري في الواقع من جهة، ومقتضيات مقاصد الشريعة الإسلامية من جهة أخرى. ويتضح ذلك من خلال النظر إلى طبيعة العلاقة الجامعة بين الحكم الشرعي ومقصده فهي على مستوى التجريد لا تنفك عن التلازم؛ لأن الحكم الشرعي المجرد يكون مقصده مجرداً أيضاً، بينما أثناء التطبيق نلحظ أن مقاصد بعض الأحكام الشرعية ـ وإن كانت لازمة لها في ذاتها لزوماً منطقياً مجرداً ـ قد تؤول إلى مقاصد وغايات أخرى، تكون عبارة عن مفاسد مساوية أو راجحة، وليس ذلك ـ في حقيقة الأمر ـ بسبب الأحكام الشرعية ذاتها، إذ هي صادرة عن الحق سبحانه، ولكنه بسبب الخصائص الواقعية للفعل، أو بسبب الظروف والملابسات المختلفة التي حفت الأفعال أثناء التطبيق العملي.

وللتوفيق ـ أثناء التطبيق ـ بين تلك الأحكام الشرعية المجردة، وبين مقتضيات محالها المتمثلة في الوقائع والأحداث الجارية وصولاً إلى تحقيق المقاصد المرجوة، لا بد من اعتبار عواقب الحكم ومآلاته قبل التنزيل، وذلك لمعرفة ما إذا كان سيحقق الغرض منه فيقع إجراؤه، أو لا يحققه فيتم تأجيله، أو تحويله إلى حكم آخر. وحاصل الأمر ـ كما قال الدكتور حسين حامد حسان ـ «إنا لا نقف عند ظاهر الأمر فنحكم بمشروعية الفعل في جميع الحالات، وتحت كل الظروف، حتى في الحالات التي لا يحقق فيها الفعل المصلحة التي شرع لتحقيقها. أو كان تحقيق الفعل لهذه المصلحة يترتب عليه فوات مصلحة أهم، أو حصول ضرر أكبر، وبالمثل فإننا لا نقف عند ظاهر النهي فنحكم بعدم مشروعية الفعل في جميع الحالات، وتحت كل الظروف حتى إذا أدى ذلك إلى حصول مفسدة أشد من المفسدة التي قصد بالمنع من الفعل درؤها. بل الواجب تحصيل أرجح المصلحتين، ودرء أشد الضررين»[1].

(1) نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي: 194 ـ 195.

وهكذا فالنظر إلى نتائج التطبيق ومآلاته يعتبر من الأصول المنهجية التي لا غنى للمجتهد عن اعتبارها أثناء تنزيل الأحكام، وذلك راجع إلى طبيعة مهمته التي لا تنحصر فقط في إعطاء الحكم الشرعي للمسألة المعروضة، وإنما تتمثل كذلك في بذل الوسع قصد تقدير مآل تطبيق ذلك الحكم؛ بمعنى أنه إذا كان إجراء الحكم على محله لا يفضي إلى تحقيق المصلحة المقصودة، أو كان مع تحقيقه لها مفوتاً لمصلحة أهم، أو مؤدياً إلى حدوث مفسدة أعظم، فإن المجتهد في هذه الحالات يمنعه. وأما إذا كان العكس فإنه يقول بمشروعيته.

وعلى العموم، فإن العمل على تطبيق الأحكام الشرعية على الوقائع والأحداث الجارية، أو نقلها من صفة التجريد إلى مرحلة التطبيق العملي، يحتاج إلى عمل اجتهادي مبني على فقه تطبيقي، وغير مكتف بالتجريد المنطقي، وهذا ما يعبر عنه بـ«**فقه تنزيل الأحكام**».

وإذا نحن أدركنا حقيقة أصل اعتبار المآل ـ موضوع بحثنا ـ فإننا سنلحظ العلاقة التي تجمعه بـ«فقه التنزيل»؛ والتي من مظاهرها كون اعتبار المآل دائماً مرتبطاً أشد الارتباط بتنزيل الأحكام الشرعية وتطبيقها؛ حيث تدخل كثير من الاعتبارات المختلفة التي قد تكون سبباً في عدم تحقق أثر الحكم المقدر في حالة الإطلاق والتجريد، فإذا ما طبق الحكم دون مراعاة مآله أفضى بذلك إلى ما يناقض مقصده الشرعي. وينبني على هذا أنه لا كلام عن اعتبار المآل في الأحكام الشرعية المجردة، والمطلقة عن الزمان والمكان، كتحريم الخمر، والزنا، والسرقة... أو كفرض الصلاة، والصيام، والزكاة... فإن هذه الأحكام كلها ثابتة ما دامت في سياقها المطلق البعيد عن عوارض التشخص المختلفة. وهي بذلك محققة لا محالة لآثارها المقدرة لها من قبل الشارع.

وبناء على ما سبق ذكره، نخلص إلى أن البحث في موضوع «**أصل اعتبار المآل**» يعد بحق لبنة أساسية في ذلك البناء المنهجي الذي يتأسس عليه الاجتهاد التنزيلي. وهو كذلك بحث يستمد أهميته من طبيعة الموضوع الذي يعالجه؛ نظراً لكون «أصل اعتبار المآل» ذا خصائص متميزة، نذكر منها ما يلي:

أ ـ إنه الضابط الأساس في بناء الحكم الشرعي وصياغته لمعالجة الأحداث والوقائع المستجدة. ويتضح ذلك من خلال العناية الفائقة التي يوليها المجتهد للثمرة المقصدية للحكم والتي يتوجه إليها نظره أثناء التطبيق، وذلك لمعرفة ما إذا كانت ستظهر وتتحقق آثارها في الواقع، أم أنها ستؤول إلى مفسدة مساوية للمصلحة أو راجحة عنها؟ فيحكم في الحالة الأولى بالمشروعية، وفي الثانية بالمنع.

ب ـ إنه من سبل الابتعاد عن التطبيق الآلي المفضي إلى سوء النتائج والعواقب، وهو العاصم من الغلو في تطبيق القواعد والأقيسة العامة، كما أنه المنقذ من السقوط في آفة التعسف في استعمال الحق، ومناقضة مقصد الشارع من تنزيل الأحكام الشرعية على محالها.

ج ـ إنه مظهر من مظاهر المواءمة بين المثالية والواقعية؛ أي: بين ما يهدف إليه الشرع الإسلامي من تحقيق المثالية في المصلحة، وبين ما يعرفه الواقع المعيش من ظروف وملابسات مختلفة. ويتجلى ذلك من خلال ما يبذله المجتهد من وسع ـ أثناء الاعتماد على أصل اعتبار المآل ـ قصد الارتقاء بالواقع ارتقاء ممكناً يقربه إلى المثالية زلفى.

د ـ إنه يمكن تعميمه على كل أفعال الإنسان الشخصية، وأوضاع حياته الاجتماعية، وصورها الواقعية؛ لأن الاهتداء بالشرع يقتضي التقيد بأحكامه التي تنبني بالأساس ـ أثناء التطبيق ـ على اعتبار العواقب والمآلات، وذلك بقصد حصول الانسجام بين مقتضيات الفهم والتنزيل، وإظهار خاصية التكامل الجامعة بين الأحكام في الشريعة الإسلامية، والهادفة إلى تحقيق مصلحة الإنسان في جميع شؤون حياته.

هـ ـ إنه يشكل الخطوة الأساسية التي تلي مرحلة فهم الأحكام الشرعية، وتسبق مرحلة التنفيذ أو التطبيق. وبناء على هذا لما كان «من مقصود الشارع في الأعمال دوام المكلف عليها»[1]، فإنه صار من المفيد اعتبار المآل من قبل

---

(1) الموافقات في أصول الشريعة: 2/ 242.

المكلف قبل مباشرة العمل والدخول فيه، يقول الإمام الشاطبي رحمه الله: «فالمكلف إذا أراد الدخول في عمل غير واجب، فمن حقه أن لا ينظر إلى سهولة الدخول فيه ابتداء حتى ينظر في مآله فيه، وهل يقدر على الوفاء به طول عمره أم لا؟ فإن المشقة التي تدخل على المكلف من وجهين: أحدهما: من جهة شدة التكليف في نفسه، بكثرته أو ثقله في نفسه. والثاني: من جهة المداومة عليه وإن كان في نفسه خفيفاً»(1).

وانطلاقاً من هذه الخصائص ـ وغيرها كثير ـ تأتي أهمية البحث في موضوع **«أصل اعتبار المآل»**. وتتجلى هذه الأهمية أكثر إذا نحن أدركنا ما تقتضيه سائر المواضيع المتعلقة بالمنهجية الأصولية في الإسلام من شروط ودوافع مرتبطة أساساً بالبحث العلمي، والتي تجعل الباحث في مجال العلوم الشرعية يقدم عليها دون تردد ما دامت لها تلك الآثار الواضحة في إعادة تشكيل العقل المسلم؛ من خلال توجيه تفكيره الوجهة الصحيحة، ومده بالمنهج الرصين والمنسجم أثناء معالجة القضايا الطارئة والوقائع المستجدة.

وللمزيد من التوضيح والبيان أرى من الضروري تخصيص الفقرة الموالية لعرض أهم الدوافع التي كانت سبباً في اختيار هذا الموضوع.

2 ـ دوافع الاختيار:

إن اختياري لموضوع **«أصل اعتبار المآل بين النظرية والتطبيق»** لم ينطلق من فراغ، بل جاء نتيجة دوافع كثيرة يمكن الاقتصار هنا على عرض بعضها ـ تجنباً للاستطراد ـ وهي:

أ ـ الدافع العلمي:

ويتمثل ـ أساساً ـ في كون موضوع «أصل اعتبار المآل» لم يحظ بالاهتمام المناسب الذي يوازي القيمة العلمية والعملية التي يتوفر عليها. بل لن نبالغ إذا قلنا: إننا لا نكاد نظفر بدراسة مستفيضة في الموضوع ـ سواء ما

(1) المصدر نفسه.

يتعلق بالبيان التنظيري، أو بالعرض التطبيقي ـ اللهم إلا إذا استثنينا ما جاء من إشارات عميقة ومضيئة من قبل الإمام الشاطبي في كتابه «الموافقات»، وما تضمنته بعض الأطروحات الجامعية[1] من فوائد مهمة في الموضوع، وما ورد كذلك من فقرات في كتابات الدكتور عبد المجيد النجار.

واستناداً إلى هذه المعطيات، أقدمت على إنجاز البحث الخاص بموضوع «أصل اعتبار المآل»، ورغبتي أكيدة في إبراز إطاره النظري، والتمثيل له ببعض التطبيقات المختلفة، عسى أن أساهم بقسط معتبر في إزالة تلك الاختلالات التي يقع فيها كثير ممن يتصدرون للفتوى وهم لا يتوفرون على أصول الفقه المنهجي الذي يؤهلهم لتنزيل الأحكام الشرعية وفق المراد الإلّهي القاضي بجلب المصالح للناس ودفع المفاسد عنهم.

ب ـ الدوافع الموضوعية:

تجلت بالدرجة الأولى ـ كما أشرنا آنفاً ـ في الأهمية الكبرى التي يكتسيها موضوع «أصل اعتبار المآل» باعتباره من المواضيع التي تعالج جانباً مهماً من المنهجية الأصولية في الإسلام.

ومن جهة أخرى، فقد اقتضت الحاجة الواقعية إلى الاهتمام بهذا الموضوع نظراً لتسرع كثير من المتحمسين المخلصين في دعوتهم إلى المناداة

---

(1) من الأطروحات الجامعية التي تناولت جانباً من جوانب موضوع «أصل اعتبار المآل» نذكر على سبيل المثال: «منهج المالكية في الاستدلال بالمآلات الشرعية» للدكتور عبد الله لخضر، و«نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي» للدكتور أحمد الريسوني، و«عوامل تغير الأحكام في التشريع الإسلامي»: «تغير المآل، وتغير المقصد» للدكتور زيد بوشعراء، و«منهج الدرس الدلالي عند الإمام الشاطبي «للدكتور عبد الحميد العلمي، و«المصطلح الأصولي عند الشاطبي» للدكتور فريد الأنصاري. . . وقد استفدت كثيراً من هذه البحوث كلها.
وللإشارة فإنني لما كنت في مرحلة التحرير اطلعت في مجلة البيان، العدد 191، السنة الثانية عشر، رجب 1424هـ، سبتمبر 2003م، على بشرى صدور رسالة جامعية بعنوان «اعتبار المآلات» لصاحبها عبد الرحمن بن معمر السنوسي، عن دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ولم يكتب لي الاطلاع عليها رغم الجهود التي بذلت من أجل ذلك.

بتطبيق الأحكام الشرعية فوراً دون امتلاك الأصول المنهجية التي تقيهم - بإذن الله - سوء العاقبة التي من مظاهرها الاضطراب الخطير الذي يكر على دعوتهم بالضرر الكثير، ويفضي - لا قدر الله - إلى النفور من الشريعة نفسها. ولله در الدكتور عبد المجيد النجار القائل: «وإننا لنرى اليوم، في خصوص هذا النظر الاجتهادي فئتين متناقضتين، ممن ينشغلون بتوجيه حياة المسلمين، وجهة الدين القيم: إحداهما: لا ينقصها الإخلاص والصدق، ولكن ينقصها الفقه بالواقع وملابساته، فإذا بها تدعو إلى تطبيق الأحكام دون علم بمآلات مقاصدها، وتصوغ من ذلك خطط إصلاحها، وتشرع في تنفيذ ما تقدر على تنفيذه، فتسقط دعوتها أحياناً كثيرة في نقيض ما رامته من إصلاح، والثانية: لا ينقصها العلم بالواقع، ولكن ينقصها الإخلاص والصدق، فإذا بها تدعي أن الواقع «المعاصر» لا يتحمل كثيراً من الأحكام الشرعية، لعدم تحقق مقاصدها فيه، وهي بذلك تؤول إلى ضرب إهدار للدين من أساسه، بنقضه عروة عروة. وبين خطأ أولئك وهؤلاء تبقى الضرورة قائمة لتنظير أصولي متين في هذه القضية، يقطع مسالك الخطأ، ويسدد النظر الاجتهادي في صياغة أحكام الدين بقصد التنزيل»[1].

وأحسب - والله أعلم - أن البحث في موضوع «**أصل اعتبار المآل بين النظرية والتطبيق**» يعد لبنة أساسية في بناء هذا التنظير الأصولي الذي سيساهم لا محالة في ضبط الواقع بأحكام الإسلام، وربط الناس بدينهم.

وفي ختام عرض الدوافع التي حفزتني على اختيار هذا الموضوع، لا أدع الفرصة تفوتني دون الإشارة إلى فكرة أساسية كان لها الأثر الواضح البين في الاختيار، وتبلورت لدي - منذ أمد بعيد - في صيغة إشكال علمي، مفاده: أنه إذا كانت للأحكام الشرعية مقاصد ومآلات، فما الفرق بينهما؟ بل إذا كانت هناك نظرية المقاصد، فلماذا لا تكون بجانبها نظرية المآلات الشرعية بقواعدها، ومبادئها العامة وتطبيقاتها المختلفة؟

---

(1) في فقه التدين: فهماً وتنزيلاً: 2/ 98.

كل هذه الدوافع ـ وغيرها كثير ـ جعلتني أستقر على البحث في موضوع «أصل اعتبار المآل»، رغم إحساسي بصعوبة ما أقدمت عليه.

لكن ثقتي في الله المعين، وإيماني بأهمية الموضوع وحاجة الأمة إليه، فضلاً عن ما عهدته في الأستاذ المشرف من توجيهات علمية سديدة، وتصويبات منهجية مفيدة. . . كلها عوامل حفزتني على البدء في الإنجاز دون تردد.

3 ـ منهجية البحث ومحتواه:

تقوم المنهجية التي اعتمدتها لمعالجة موضوع البحث على عرض المادة العلمية المساعدة على تقديم:

أولاً: الإطار النظري للموضوع:

سواء ما يتعلق بالجوانب المجلية لحقيقة «أصل اعتبار المآل»، وأدلة مشروعيته، أو ما يخص قواعده الأساسية ومبادئه العامة.

ثانياً: الجانب التطبيقي لأصل اعتبار المآل:

لما كان حرصي شديداً على عدم تكرار تلك التطبيقات الفقهية الجزئية التي مثلت بها في مختلف فصول البحث، فقد آثرت تقديم تطبيقات عامة لعلها تفي بالمقصود.

ولقد حاولت جهد الإمكان ـ أثناء عرض المحتوى العلمي لهذا البحث ـ أن أبقى وفياً لمقتضيات المنهجية العلمية، والمتمثلة في النقط التالية:

أ ـ توزيع المادة العلمية توزيعاً منتظماً، بعيداً عن التعسف أو البخل ما أمكنني ذلك.

ب ـ تفادي الأخطاء العلمية، سواء تعلق الأمر بعرض الأفكار وتحليلها، أو أثناء الاستدلال والاستشهاد، أو إبان الاستنتاج وعرض الخلاصات.

ج ـ الخضوع للقواعد العلمية المقررة، والتسليم بالموازين المعتمدة في مجال البحث العلمي، مع المحافظة على السياق العام للنصوص أثناء تحليلها أو مناقشتها.

بيد أن هذا كله لم يمنعني من إبداء الآراء الشخصية، واقتراح التوجيهات المفيدة معرفياً وعلمياً، خصوصاً في الحالات التي أكون فيها

متسلحاً بالدليل والبرهان، وذلك لاقتناعي الراسخ بضرورة الابتعاد عن التأويلات الذاتية التي لا قيمة لها في ميدان البحث العلمي.

ومن جانب آخر، لما كان موضوع البحث يهدف في جملته إلى تحديد الإطار النظري لأصل اعتبار المآل وبيان بعض تجلياته التطبيقية، فقد ارتأيت أن يكون محتواه مرتكزاً على ثلاثة أبواب ومقدمة وخاتمة.

خصصت المقدمة للتعريف بموضوع البحث وأهميته، وللحديث عن دوافع الاختيار، ومنهجية البحث ومحتواه.

وسأفرد **الباب الأول** لبيان حقيقة أصل اعتبار المآل وعرض أدلة مشروعيته، وذلك من خلال فصلين كاملين:

سيعنى الأول منهما ببيان حقيقة أصل اعتبار المآل، ويدور الكلام فيه على ثلاثة مباحث:

أولها: حول مفهوم المآل وعلاقته بالمقصد الشرعي.

والثاني: سأبرز من خلاله أهمية اعتبار المآل، ومسالك التحقق منه.

والثالث: سأعرض فيه أهم الشروط الضرورية للتمكن من اعتبار المآل.

وسيعنى الفصل الثاني بجانب التأصيل الشرعي لأصل اعتبار المآل من القرآن الكريم، والسنة النبوية، واجتهادات الصحابة، والتابعين، والأئمة المجتهدين ـ رضي الله عنهم أجمعين ـ دون إغفال الإشارة إلى أدلة العقل والنظر لما لها من أهمية معتبرة في هذا المجال.

أما **الباب الثاني** فسيكون مدار البحث فيه عن قواعد أصل اعتبار المآل ومبادئه العامة، وسيوزع الكلام فيه على فصلين كبيرين:

سيخصص الأول منهما للحديث عن أهم القواعد المتعلقة بأصل اعتبار المآل، والمتمثلة في قاعدتي صيانة حرمة قصد الشارع (الذرائع والحيل)، وقاعدتي حماية مصالح المكلف (الاستحسان ومراعاة الخلاف)، وقاعدة «القواعد المشروعة بالأصل لا ترفعها العوارض الخارجية»، وقاعدة «تقييد الشخص في استعمال حقه»، بالإضافة إلى بعض القواعد الفقهية التي أتيت بها للتمثيل فقط.

وأما الفصل الثاني فسأتناول فيه الحديث عن أهم المبادئ العامة لأصل اعتبار المآل، والمتمثلة في مبدأ رفع الحرج، ومبدأ تغير الحكم الشرعي، ومبدأ منع المباح خوفاً من الضرر.

وأخيراً، سيأتي **الباب الثالث** ـ إن شاء الله ـ تتويجاً لما جاء في البابين السابقين؛ لأنه سيتضمن الجانب التطبيقي لأصل اعتبار المآل.

ووعياً مني بكثرة التطبيقات واختلافها، فقد سعيت إلى التنويع ما أمكنني ذلك وبناء عليه سيكون الفصل الأول من هذا الباب مشتملاً على بعض النماذج التطبيقية من السيرة النبوية، والمتمثلة في: تألفه ﷺ لزعيم المنافقين عبد الله بن أُبي ابن سلول، وصلح الحديبية وتعامله ﷺ مع أبي سفيان بن حرب، وتقسيمه عليه الصلاة والسلام أموال هوازن وسبيها.

أما الفصل الثاني فسأخصصه لبعض التطبيقات الخاصة بمجال التطورات العلمية والطبية المعاصرة، والمتمثلة في الاستنساخ البشري، وغرس الأعضاء البشرية، ومسألة تنظيم النسل.

وفي الفصل الثالث سأكتفي بالتمثيل ببعض التطبيقات التي تخص المجالين الاجتماعي والسياسي؛ ولهذا اخترت ثلاثة نماذج تمثلت في: عمل المرأة، والزواج بالكتابية، والمشاركة السياسية.

أما الخاتمة فستكون مركزة، وسأسجل فيها ـ بإذن الله ـ أهم الخلاصات والنتائج العلمية التي توصلت إليها من خلال أبواب هذا البحث وفصوله، كما أنني سأدون فيها أهم الأبعاد والآفاق العلمية التي يرمي إليها موضوع أصل اعتبار المآل.

وإنني لن أدخر جهداً ـ في هذا البحث ـ لأبلغ المراد، وإن كنت على يقين تام أنني لن أظفر بذلك إلا إذا شاء رب العباد، مصداقاً لقوله ﷻ: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ۝٣٠﴾ [الإنسان: 30].

لهذا أتوجه إليه سبحانه سائلاً إياه السداد في القول والعمل، والتوفيق في الحال والمآل، إنه نعم المسؤول الذي لا يرد السؤال.



حقيقة أصل اعتبار المآل وأدلة مشروعيته

* الفصل الأول: حقيقة أصل اعتبار المآل.
* الفصل الثاني: التأصيل الشرعي لأصل اعتبار المآل.



الفصل الأوّل

حقيقة أصل اعتبار المآل

المبحث الأول: مفهوم المآل.

المبحث الثاني: أهمية أصل اعتبار المآل، ومسالك التحقق منه.

المبحث الثالث: الشروط الضرورية للتمكُّن من اعتبار المآل.

المبحث الأول

مفهـــوم المآل

* المطلب الأول *

التعريف اللغوي

إن المتصفح للمعاجم اللغوية يلحظ أن مادة «أول» لا تخرج في معناها اللغوي عن كثير من المرادفات، نذكر منها للتمثيل: المرجع، والعاقبة، والمصير، والنتيجة... وهي في عمومها مرتبطة بأصلين اثنين: ابتداء الأمر، وانتهاؤه يقول ابن فارس: «الهمزة، والواو، واللام أصلان: ابتداء الأمر وانتهاؤه. أما الأوَّل فالأوَّل، وهو مبتدأ الشيء، والمؤنثة الأولى، مثل: أفعل وفعلى، وجمع الأولى أوليات مثل الأخرى... والأصل الثاني: قال الخليل: الأَيْلُ: الذكر من الوُعول، والجمع: أيائِل. وإنما سمي أَيِّلاً لأنه يَؤُولُ إلى الجبل يتحصن... قال الخليل: آلَ اللَّبَنُ يَؤُولُ أَوْلاً وَأُوُولاً: خَثُر، وذلك لأنه لا يخثر إلا آخر أمره.

ومن هذا الباب تأويل الكلام، وهو عاقبتُه وما يَؤُولُ إليه، وذلك قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ﴾ [الأعراف: 52] يقول: ما يؤول إليه في وقت بعثهم ونشورهم.

وقال الأعمش:

عَلَى أَنَّهَا كَانَتْ تَأَوُّلُ حُبِّهَا ... تَأَوُّلُ رِبْعِيّ السِّقَابِ فَأَصْحَبَا

يريد مرجعه وعاقبته. وذلك من آل يؤول»[1].

---

(1) معجم مقاييس اللغة: 1/ 158 وما بعدها، مادة: (أول).

أما فيما يخص المآل بمعنى الرجوع، فقال في شأنه ابن منظور: «أول: الأَوْلُ: الرُّجُوعُ: آلَ الشَّيْءُ يَؤُولُ أَوْلاً وَمَآلاً، رَجَعَ، وَأَوَّلَ إِلَيْهِ الشَّيْءَ رَجَعَهُ، وَأُلْتُ عَنْ الشَّيْءِ: ارْتَدَدْتُ...

وفي حديث ابن عباس: «**اللَّهُمَّ فَقِّهْهُ فِي الدِّينِ وَعَلِّمْهُ التَّأْوِيل**»[1]، قال ابن الأثير: هُوَ مِنْ آلَ الشَّيْءُ يَؤُولُ إِلَى كَذَا؛ أَيْ: رَجَعَ وَصَارَ إِلَيْهِ... وقال أبو عبيد في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: 7] قال: التَّأْوِيلُ المَرْجِعُ والْمَصِيرُ مَأْخُوذٌ مِنْ آلَ يَؤُولُ إِلَى كَذَا؛ أَيْ: صَارَ إِلَيْهِ...[2].

وقال الإمام الراغب الأصفهاني: «وآل اللبن يؤول إذا خثر كأنه رجوع إلى نقصان، كقولهم في الشيء الناقص راجع. أوّل: التأويل من لأول أي الرجوع إلى الأصل ومنه الموئل للموضع الذي يرجع إليه، وذلك هو رد الشيء إلى الغاية المرادة منه علما كان أو فعلا»[3]. وأكد نفس المعنى الإمام الزبيدي حين قال: «آل إليه يتأول أوّلاً ومآلاً رجع... وأوّل إليه تأويلاً رجحه، وأوّل الله عليك ضالتك رد ورجع»[4].

وهكذا، فالمقصود بالمآل عند أهل اللغة هو: المرجع، والعاقبة، والمصير، والمنتهى، ونحو ذلك من المرادفات الدالة على الحال الذي يصير إليه الأمر سواء في مبتدئه، أو منتهاه.

وللإشارة، فقد تحدث علماء البلاغة عن «اعتبار المآل» لما أدرجوه في أنواع العلاقة المعتبرة في المجاز المرسل[5]. وعرفوه بأنه: «هو النظر إلى الشيء بما سيكون عليه في الزمن المستقبل»[6].

---

(1) مسند أحمد: 1/ 266.

(2) لسان العرب: 11/ 32 وما بعدها، مادة: (أول).

(3) المفردات في غريب القرآن: 31.

(4) تاج العروس لمرتضى الزبيدي: 7/ 214 وما بعدها، وينظر: القاموس المحيط: 3/ 331.

(5) ذهب العلامة سعد الدين التفتازاني (ت792هـ) إلى أن أنواع العلاقة المعتبرة في المجاز المرسل كثيرة ترتقي إلى خمسة وعشرين. ينظر: المطول شرح تلخيص مفتاح العلوم: 576.

(6) أحمد مصطفى المراغي، علوم البلاغة: 260.

وشواهده في القرآن الكريم كثيرة؛ إذ سمى الشيء في كثير من المواضع بما يؤول إليه:

قال الله تعالى في شأن أولاد الكافرين: ﴿وَلَا يَلِدُوٓاْ إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا﴾ [نوح: 27] أي: صائراً إلى الكفر والفجور لأن المواليد لا توصف بالكفر أو الفجور لعدم التكليف.

وقال ﷺ: ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰنِيٓ أَحۡمِلُ فَوۡقَ رَأۡسِي خُبۡزٗا تَأۡكُلُ ٱلطَّيۡرُ مِنۡهُۖ﴾ [يوسف: 36] أي: براً سيصير خبزاً، وهو الذي تأكل منه الطير لا من الخبز.

وقال سبحانه: ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰنِيٓ أَعۡصِرُ خَمۡرٗاۖ﴾ [يوسف: 36] أي: عنباً يؤول بعد العصر إلى خمر.

* المطلب الثاني *

التعريف الاصطلاحي

1 ـ عند الأصوليين والفقهاء:

بالرجوع إلى المؤلفات الأصولية والفقهية يكاد الباحث يجزم بكون أصحابها لم يحرصوا ـ رحمهم الله ـ على إعطاء حد وتعريف لمصطلح «المآل»، واكتفوا فقط بإعماله في كثير من المسائل التطبيقية؛ وهذا ما يتضح جلياً من خلال عرضنا للنماذج التالية:

يقول الإمام السرخسي (ت490هـ)، في أصوله: «ينعقد العقد موجباً حكمه في محل يقبله، وهو العبد، ولا ينعقد موجباً للحكم في محل لا يقبله وهو الخمر حتى لا يملك الخمر، وإن قبضه بحكم العقد، بخلاف البيع بالميتة والدم فإنه لا مالية في الميتة والدم باعتبار الحال ولا **باعتبار المآل**...»[1].

وقال كذلك في مسألة القصاص: «والقتل اسم لفعل يكون مؤثراً في إزهاق الروح وإنما يتعين ذلك **باعتبار المآل**. ولهذا يعتبر في الجنايات مآلها

(1) أصول السرخسي: 91

حتى إذا قطع يد امرأة أو يد رجل من نصف الساعد لم يكن عليه القصاص»[1].

واعتبر أيضاً المآل في مسألة حكم ميراث الحمل لما قال رَحِمَهُ اللَّهُ: «بل تقولون وإن كان نطفة في الرحم ثم مات المورث فإنه يكون من جملة الورثة ولا حياة في النطفة، قلنا نعم تلك النطفة في الرحم ما لم تفسد فهي معدة للحياة **باعتبار المآل** كما يعطى للبعض حكم الصيد في وجوب الجزاء على المحرم إذا كسره وإن لم يكن فيه معنى الصيدية. . .

ولما جعلنا الجنين في البطن كالمنفصل في منفعة المالكية بالإرث اعتبار لمآله فكذلك النطفة تجعل كالنفس الحية **باعتبار المآل**»[2].

وقال الإمام ابن رشد (ت595هـ)، في مسألة اختلاف الفقهاء في بيع الربوي الرطب بجنسه من اليابس مع وجود التماثل في القدر والتناجز: «وسبب الخلاف معارضة ظاهر حديث عبادة وغيره له، واختلافهم في تصحيحه، وذلك أن حديث عبادة اشترط في الجواز فقط المماثلة والمساواة، وهذا يقتضي بظاهره حال العقد **لا حال المآل**، فمن غلب ظواهر أحاديث الربويات رد هذا الحديث، ومن جعل هذا الحديث أصلاً بنفسه قال: هو أمر زائد ومفسر لأحاديث الربويات»[3].

وقال الإمام فخر الدين الرازي (ت606هـ): «فإذا نهانا الله عن بعض الإنتفاعات علمنا أنه تعالى إنما منعنا منها لعلمه باستلزامها للمضار إما في الحال **أو في المآل**، ولكن ذلك على خلاف الأصل، فثبت أن الأصل في المنافع الإباحة وهذا النوع من الكلام هو اللائق بطباع الفقهاء والقضاة»[4].

واعتبر المآل أيضاً من قبل الإمام ابن قدامة المقدسي (ت620هـ)، أثناء

---

(1) المبسوط: 20/ 148.
(2) المبسوط: 30/ 51.
(3) بداية المجتهد ونهاية المقتصد: 2/ 104.
(4) المحصول في علم أصول الفقه: 6/ 142.

حديثه عن أنواع الاستصلاح أو المصالح المرسلة، قال رحمه الله: «الثالث ما لم يشهد له بإبطال ولا اعتبار معين وهو على ثلاثة ضروب:

أحدها: ما يقع في مرتبة الحاجات كتسليط المولى على تزويج الصغيرة، فذلك لا ضرورة إليه، لكنه محتاج إليه لتحصيل الكفء خيفة الفوات **واستقبالاً للصلاح المنتظر في المآل**...»[1].

وأعمل المآل من قبل الإمام ابن جوزي الغرناطي (ت741هـ)، في مسألة لوازم الإفطار في رمضان، وخصوصاً أثناء عرضه الفروع الأربعة الخاصة بوجوب الكفارة، قال رحمه الله: «اختلف في وجوبها على من استقاء ومن ابتلع ما لا يغذي عمداً وعلى من قال اليوم نوبتي في الحمى فأفطر ثم أتته، وعلى القائلة اليوم أحيض فأفطرت ثم حاضت، فإن تعمد الفطر لغير عذر ثم مرض أو سافر أو حاضت فعليه الكفارة في المشهور نظراً إلى الحال، وقيل تسقط **نظراً في المآل**»[2].

أما الإمام ابن قيم الجوزية (ت751هـ)، فذكر المآل أثناء حديثه عن أغلاط أصحاب الألفاظ، وأصحاب المعاني، قال رحمه الله: «ومن ذلك لفظ الربا، أدخلت فيه طائفة ما لا دليل على تناول اسم الربا كبيع الشيرج بالسمسم والدبس بالعنب والزيت بالزيتون، وكل ما استخرج من ربوي وعمل منه بأصله، وإن خرج عن اسمه ومقصوده وحقيقته... وأخرجت منه طائفة بيع الرطب بالتمر وإن كان كونه من الربا أخفى من كون الحيل الربوية منه، فإن التماثل موجود فيه في الحال **دون المآل**»[3]

وهكذا يتبين من خلال استقرائنا لأقوال بعض الفقهاء والأصوليين أنهم لم يشغلوا ـ رحمهم الله ـ أنفسهم بإعطاء تعريف لمصطلح «المآل»، وإنما توجهوا إلى توظيفه وإعماله في كثير من المسائل والمباحث التطبيقية.

---

(1) روضة الناظر: 1/ 169.

(2) القوانين الفقهية: 83.

(3) إعلام الموقعين: 1/ 221.

وإذا نحن حاولنا البحث في فكر الإمام أبي إسحاق الشاطبي (ت790هـ)، ـ على اعتبار أن ذكر أصل اعتبار المآل يصاحب غالباً إسم الشاطبي ـ فإننا لن نظفر كذلك بتعريف جامع ومانع للمآل، اللهم إلا إذا حاولنا الرجوع إلى النص الذي أورده في شأن مشروعية هذا الأصل، والسير على هدي الباحثين في مجال الأصول ومقاصد الشريعة قصد استنتاج بعض المعالم التي تعيننا على استخلاص تعريف للمآل.

وهكذا سأعرض أولاً قول الإمام الشاطبي، ثم أسجل بعد ذلك أهم الخلاصات المتعلقة به عساها تمهد لنا السبيل لما نحن فيه.

يقول الإمام الشاطبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً، كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل؛ مشروعاً لمصلحة فيه تستجلب، أو لمفسدة تدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه؛ وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك. فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعاً من إطلاق القول بالمشروعية؛ وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية وهو مجال للمجتهد صعب المورد؛ إلا أنه عذب المذاق، محمود الغب جار على مقاصد الشريعة»[1].

إن الإمام الشاطبي ـ من خلال هذا النص ـ فضلاً عن كونه يعتبر النظر في المآلات أصلاً من أصول التشريع، فهو رَحِمَهُ ٱللَّهُ يحدد لنا المعنى الإجمالي لهذا الأصل، الذي مفاده: النظر إلى ما سيترتب عن تطبيق الحكم الشرعي من مصلحة، أو مفسدة. فمهمة المجتهد إذن تتمثل في بذل الوسع قصد التوصل إلى معرفة المصلحة التي من أجلها شرع الفعل، أو المفسدة التي من أجلها

(1) الموافقات: 4/ 194.

منع، بمعنى أن مشروعية الفعل رهينة بتحقيق المصلحة المقصودة، لكن إذا كان الفعل غير محقق لهذه المصلحة، أو كان مع تحقيقه لها مفوتاً لمصلحة أهم أو مؤدياً إلى حدوث مفسدة أعظم، فالمجتهد يمنعه، كما أنه يحكم بالمنع من الفعل دفعاً لمفسدته إذا كان هذا المنع لا يؤدي إلى حدوث مفسدة تساوي أو تزيد. أما إذا كان العكس فإنه لا يمنع من الفعل.

يحصر الإمام الشاطبي النظر الاجتهادي في الموازنة بين أمرين: يتمثل الأول في إعمال الدليل أصلاً والنظر إلى ما اقتضاه من حكم. أما الأمر الثاني فيتمثل في النظر إلى ما يفضي إليه تنزيل الحكم من مصالح أو مفاسد. وانطلاقاً من هذا لا بد للمجتهد أثناء اعتبار المآلات من التردد بين هذين الأمرين، وذلك بغية ترجيح الجانب المصلحي من وراء إعمال الدليل، وتنزيل الحكم الشرعي على محله. سواء تعلق الأمر بجلب المصالح، أو درء المفاسد. وفي هذا يقول الدكتور حسين حامد حسان: «وحاصل الأمر أنا لا نقف عند ظاهر الأمر فنحكم بمشروعية الفعل في جميع الحالات وتحت كل الظروف، حتى في الحالات التي لا يحقق فيها الفعل المصلحة التي شرع لتحقيقها. أو كان تحقيق الفعل لهذه المصلحة يترتب عليه فوات مصلحة أهم، أو حصول ضرر أكبر، وبالمثل فإننا لا نقف عند ظاهر النهي فنحكم بعدم المشروعية في جميع الحالات وتحت كل الظروف، حتى إذا أدى ذلك إلى مفسدة أشد من المفسدة التي قصد بالمنع من الفعل درؤها. بل الواجب تحصيل أرجح المصلحتين ودفع أشد الضررين»[1].

نخلص مما سبق إلى أن مفهوم المآل عند الإمام الشاطبي يتحدد من خلال العناصر التالية:

أ ـ كونه نظراً اجتهادياً مؤسساً على الترجيح بين ظاهر الدليل الشرعي وما أفضى إليه من حكم، وبين ما ينتج عن تنزيل الحكم على محله من مصالح أو مفاسد.

---

(1) نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي: 194 ـ 195.

ب ـ اعتماده على المقاصد العامة، والمعاني الكلية للشريعة الإسلامية ابتغاء رفع ما ظهر من تعارض بين أصل الإذن في الشرع الإسلامي وما استثني منه، وأصل المنع فيه وما اقتطع منه. وهذا يتنافى مع التطبيق الحرفي للنص. يقول الدكتور جميل محمد مبارك: «إن اعتبار مآل الفعل يبين أن العدول عن نص أصلي لا يعني مخالفة النص، بل ليس إلا تطبيقاً له فإذا كان النص يهدف إلى مصلحة، وفعله لا ينتج عنه إلا مفسدة، فتطبيقه حرفياً تعطيل لمآله وحكمته، وذلك مخالف لوضع الشريعة»[1].

ج ـ ارتباطه بالمستقبل؛ أي: إن النظر الاجتهادي باعتبار المآل ينطلق من تنزيل الحكم على محله واقعاً، لكن مع التشوف إلى حاله مستقبلاً، مع ضرورة استحضار ضابط الملاءمة لمقاصد الشريعة ومدى الانسجام معها.

2 ـ مفهوم المآل عند الباحثين المعاصرين:

إذا كان علماء الأصول ـ كما أسلفنا ـ لم يهتموا بوضع تعريف للمآل. فإن المتتبع لأهم المؤلفات والبحوث الجامعية التي كتبت في مجالي الفقه وأصوله، ومقاصد الشريعة الإسلامية، يلحظ مدى احتفائها بأهمية اعتبار المآل، بيد أن تعريفه لم يحظ بنفس الاهتمام؛ إذ توصلت ـ في حدود ما قرأت ـ إلى أن عدد الباحثين المعاصرين الذين عرفوا المآل قليل جداً. الأمر الذي جعلني أقتصر على عرض التعاريف التالية:

أ ـ تعريف الدكتور محمود حامد عثمان:

يقول الدكتور محمود حامد: «والمراد بالمآل: أثر الفعل المترتب عليه سواء أكان هذا الأخير خيراً أو شراً، وسواء أكان مقصوداً لفاعل الفعل أم كان غير مقصود»[2].

وقال أيضاً: «معناه: أن يأخذ الفعل حكماً يتفق مع ما يؤول إليه، سواء أكان الفاعل يقصد ذلك الذي آل إليه الفعل أم لا يقصده، فإذا كان الفعل

(1) نظرية الضرورة الشرعية: 285 ـ 286.
(2) قاعدة الذرائع وأثرها في الفقه الإسلامي: 211.

يؤدي إلى مطلوب فهو مطلوب، وإن كان لا يؤدي إلا إلى شر فهو منهي عنه»[1].

إن المآل ـ حسب الدكتور محمود حامد ـ هو الأثر الذي يترتب عن الفعل، والذي يتأرجح بين الخير والشر، وبين القصد وعدمه. فإذا كان خيراً فهو مطلوب. وإذا كان عكس ذلك فهو منهي عنه. ولقد مثل لذلك ببيوع الآجال، قائلاً: «فإذا باع شخص سلعة بعشرة إلى أجل ثم اشتراها قبل الأجل بخمسة نقداً فإن البيع في الأصل مشروع لما فيه من المصلحة، هذه المصلحة هي حاجة البائع إلى الثمن، والمشتري إلى السلعة، ولكن مآل هذا البيع في هذه الحالة يحقق مفسدة هي الاقتراض بالربا. . . وعليه يمنع المجتهد من هذا البيع نظراً لما يؤول إليه من مفسدة تربو على المصلحة التي قصدت بمشروعية البيع. . .»[2].

ب ـ عند الدكتور أحمد الريسوني:

لقد أومأ الدكتور الريسوني إلى تعريف المآل أثناء حديثه عن ضرورة اعتبار المآلات أثناء إصدار الفتاوى والأحكام قائلاً: «ومعناه ـ أي: اعتبار المآل ـ النظر فيما يمكن أن تؤول إليه الأفعال والتصرفات والتكاليف موضوع الاجتهاد والإفتاء والتوجيه، وإدخال ذلك في الحسبان عند الحكم والفتوى»[3].

وأكد ذلك مرة أخرى حين قال: «إن المجتهد حين يجتهد ويحكم ويفتي، عليه أن يقدر مآلات الأفعال التي هي محل حكمه وإفتائه، وأن يقدر عواقب حكمه وفتواه، وألا يعتبر أن مهمته تنحصر في «إعطاء الحكم الشرعي» بل مهمته أن يحكم في الفعل وهو يستحضر مآله أو مآلاته، وأن يصدر الحكم وهو ناظر إلى أثره أو آثاره. . . فإذا لم يفعل، فهو إما قاصر عن درجة

---

(1) القاموس المبين اصطلاحات الأصوليين: 192.

(2) ينظر: قاعدة سد الذرائع: 214.

(3) الاجتهاد، النص، الواقع، المصلحة: 67.

الاجتهاد أو مقصر فيها»[1].

يظهر من خلال هذه الإشارات أن المآل في نظر الدكتور الريسوني هو أثر الفعل، وعاقبة الحكم والفتوى. . . وهو بهذا لم يختلف عن غيره من الباحثين المعاصرين في تعريف المآل، واكتفى فقط بالإشارة إلى أهمية اعتبار هذا الأصل في مجال الاجتهاد.

ج ـ عند الدكتور زيد بوشعراء:

عرف الدكتور بوشعراء المآل قائلاً: «مآل الشيء عاقبته التي ينتهي إليها ومصيره الذي يفضي إليه ومسببه المتوقع ونتيجته المرتقبة، وقد جرت سنة الله في أفعال الناس وأقوالهم أنها تفضي إلى مآلات في أحوال وتفضي إلى مآلات مغايرة في أحوال أخرى، ولذلك كان على المجتهد أن يفتي فيها ويحكم عليها بحسب مآلها ويغير حكمها بتغير ذلك المآل، فينزل عليها حكم النص الشرعي المتعلق بها إذا قطع أو غلب على ظنه أنه سيحقق مقصده الشرعي ولا ينزل عليها ذلك الحكم إذا بدا له أن تنزيله سيؤول، يقيناً أو في غالب الظن، إلى غير مقصوده»[2].

لقد اكتفى الدكتور زيد بوشعراء ـ أثناء تعريف المآل ـ بذكر بعض مرادفاته المتمثلة في العاقبة، والمصير، والمسبب، والنتيجة. ثم أشار إلى أن الأصل في الأفعال إفضاؤها إلى مآلات مختلفة، الأمر الذي يحتم على المجتهد مراعاة تغير المآل أثناء إصدار الأحكام وتنزيلها على وقائعها.

د ـ عند الدكتور فريد الأنصاري:

بناء على دراسته لمصطلح المآل عند الإمام الشاطبي خلص الدكتور الأنصاري إلى أن اعتبار المآل: أصل كلي يقتضي تنزيل الحكم على الفعل، بما يناسب عاقبته المتوقعة استقبالاً[3].

---

(1) نظرية المقاصد: 353.

(2) عوامل تغير الأحكام في التشريع الإسلامي: 2.

(3) ينظر: المصطلح الأصولي عند الشاطبي: 457.

فهو من خلال هذا التعريف لم يكتف بالإشارة إلى بعض مرادفات المآل، كما فعل غير واحد من الباحثين المعاصرين، ولكنه حدد طبيعته ووظيفته استناداً إلى أقوال الإمام الشاطبي. ويظهر ذلك جلياً من خلال شرحه الإجمالي للتعريف[1].

فطبيعته تتمثل في كونه (أصلاً كلياً) أي: أنه دليل حاكم بالإطلاق، فهو ينتظم مجموعة من القواعد الاستدلالية التي تشكل بمجموعها كلية.

وأما وظيفته فتتجلى في اعتباره أثناء تنزيل الحكم الشرعي على الفعل؛ أي: إبان تكييف الفتوى من قبل المجتهد على وفق ما قد يصير إليه ـ غالباً ـ حال الفعل بعد وقوعه[2].

التغاضي عن تعريف المآل من قبل بعض الباحثين رغم احتفائهم به:

لقد أنجزت بحوث علمية في مجالي أصول الفقه ومقاصد الشريعة الإسلامية، وكان من أهم المواضيع التي تناولتها: موضوع «أصل اعتبار المآل». لكنها رغم احتفائها بذكره، وعرض قواعده، إلا أنها لم تحدد له تعريفاً يمكن الرجوع إليه.

وللتمثيل فقط، فضلت الإشارة ـ ولو باختصار ـ إلى ما كتبه كل من الدكتور عبد الحميد العلمي، والدكتور عبد الله لخضر:

لم يعرف الدكتور العلمي المآل، واكتفى بذكره في مواطن كثيرة من أطروحته «منهج الدرس الدلالي عند الإمام الشاطبي»؛ فقد خصص له حيزاً لا يستهان به أثناء حديثه عن قواعد السير المنهجي عند الشاطبي، والمتمثلة في الأخذ بالكليات، والتمسك بأصل النظر في المآل، والتزام العمل بالأولويات. إذ بدأ بالإشارة إلى بعض النصوص الشرعية التي تؤصل للمآل، ثم انتقل إلى

---

(1) بالإضافة إلى شرحه الإجمالي لتعريف المآل، فقد قام ـ جزاه الله خيراً ـ بتحليل عناصره تحليلاً وافياً يتضمن كثيراً من الإشارات العلمية المفيدة، والمجلية أكثر لمصطلح المآل (ينظر: المصطلح الأصولي: 457 وما بعدها).

(2) المصطلح الأصولي عند الشاطبي: 457.

الحديث عن طريقة معالجة الأصوليين لمبحث المآلات، ليخلص إلى استنتاج مفاده «أن جمهور العلماء متفقون على منع التصرفات المؤدية إلى مناقضة المقاصد الشرعية، لكنهم مختلفون في المناط الذي تعرف به نية المكلف ويكشف عن قصده من تصرفاته»[1].

ومن جانب آخر، أشار إلى احتضان المآلات للقواعد الخمسة: سد الذرائع، وإبطال الحيل، والاستحسان، ومراعاة الخلاف، وقاعدة التحفظ في جلب المصالح. وبناء على هذا الاحتضان خلص إلى القول بضرورة اعتبار المآل عند الإعمال فخصص فقرات لتوضيح ذلك[2].

وأخيراً، تحدث عن المآل أثناء إجراء الدليل الشرعي، فأشار إلى أن «مسألة النظر في المآل لها ارتباط بالقصدين ـ قصد الشارع وقصد المكلف ـ لأنه لما ثبت أن التشريع قائم على جلب المصالح ودرء المفاسد، كان من الأمر الملتفت إليه عند الإجراء اعتبار هذا القصد بالنظر إلى ما يؤول إليه. . .»[3].

يظهر من خلال هذه الإشارات ـ التي راعينا في إيرادها الاختصار ـ مدى العناية التي لقيها أصل اعتبار المآل عند الدكتور العلمي، لكن رغم ذلك يبقى السؤال وارداً عن السبب الذي جعله يتغاضى عن تعريفه. هل مرد ذلك وضوحه من خلال أقوال الإمام الشاطبي؟ أم ذلك يرجع إلى طبيعة موضوع الأطروحة القاضي ببيان المنهج المعتمد دون الاهتمام بالحدود والتعريفات؟

ولقد نحا الدكتور عبد الله لخضر نفس المنحى من خلال بحثه «منهج المالكية في الاستدلال بالمآلات الشرعية»، إذ رغم تخصيص موضوع البحث كله لبيان مدى اعتماد السادة المالكية على المآلات الشرعية أثناء الاجتهاد، وإصدار الفتاوى، إلا أنه لم يشر من قريب أو بعيد إلى تعريف المآل الشرعي،

---

(1) منهج الدرس الدلالي: 151.

(2) ينظر: نفس المرجع: 390 وما بعدها.

(3) نفسه: 408.

واكتفى فقط بعرض القواعد المآلية، مفصلاً القول في تعريفها، وإيراد بعض التطبيقات الخاصة بها. لكن رغم ذلك فإن هذه الملاحظة لا تنقص من قيمة البحث، إذ يشكل مرجعاً في بابه.

3 ـ خلاصة واستنتاج:

انطلاقاً مما سبق عرضه، يمكن تصنيف أقوال الباحثين المعاصرين أثناء تعريف المآل الشرعي ضمن ثلاث فئات:

* الفئة الأولى: اقتصرت على إيراد الكلمات المرادفة لمصطلح المآل، من قبيل: العاقبة، والمصير، والمسبب، والنتيجة...

* والفئة الثانية: اعتبرت المآل هو الأثر أو المسبب المتأرجح بين الخير والشر، وبين القصد وعدمه...

* أما الفئة الثالثة: فهي التي جمعت أثناء تعريف المآل بين الحديث عن طبيعته، وبيان وظيفته وأهميته في الفتوى والاجتهاد.

بيد أن ما يجمع هذه الفئات هو اعتمادها كلها على روح كلام الإمام الشاطبي، ولا غرابة في ذلك إذا استحضرنا أن جميع الباحثين الذين مثلنا بأقوالهم قد تناولوا فكر الإمام الشاطبي، إما بشكل مستفيض، أو بالإشارة فقط. وهذا ما يجعلني أؤكد القول مرة أخرى: إن الباحثين المعاصرين في مجال مقاصد الشريعة الإسلامية مدينون للإمام الشاطبي رحمه الله.

وتبعاً لهذا نخلص إلى أن اعتبار المآل هو: **اعتبار ما يصير إليه الفعل أثناء تنزيل الأحكام الشرعية على محالها، سواء أكان ذلك خيراً أم شراً، وسواء أكان بقصد الفاعل أم بغير قصده.**

والمقصود بعبارة (ما يصير إليه الفعل): عاقبة الفعل وأثره ونتيجته، ومسببه... وكل ما له علاقة بمصيره مستقبلاً.

وقولنا: (أثناء تنزيل الأحكام الشرعية على محالها)؛ أي: أن الدلالة الاصطلاحية للمآل هنا مرتبطة بالتنزيل الفقهي؛ أي: بتنزيل الأحكام الشرعية على الوقائع والحالات المقصودة، التي تراعى فيها الاعتبارات والملابسات

المحيطة بها تحققاً، أو توقعاً وتحسباً. وفي هذا كله احتراز من إدراج المآلات المعتبرة في الأحكام الشرعية الثابتة، التي قدرها الشارع سبحانه تقديراً مطلقاً فلم يجعلها خاضعة للظروف، والتغيرات المختلفة، وهي المقصود بقول الإمام الشاطبي رَحِمَهُ اللَّهُ: «الأدلة الشرعية والاستقراء التام أن المآلات معتبرة في أصل المشروعية، كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُمۡ وَٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ۝٢١﴾ [البقرة: 21] وقوله: ﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: 182] قوله: ﴿وَلَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ وَتُدۡلُواْ بِهَآ إِلَى ٱلۡحُكَّامِ﴾[1] ... [البقرة: 187]»[2].

وعبارة (سواء أكان ذلك خيراً أم شراً) معناها، أن ما يترتب على الفعل قد يكون خيراً ومصالح، أو قد يكون شراً ومفاسد. فإذا توصل المجتهد إلى إدراك ذلك، فإنه يحكم في الحالة الأولى بمشروعية الفعل، وفي الثانية بالمنع.

أما عبارة (وسواء أكان بقصد الفاعل أم بغير قصده) فمعناها: أن مآل الفعل قد يكون مقصوداً للفاعل قبل الإقدام عليه، وهذا هو القصد نفسه، وقد يكون غير مقصود. بيد أنه في كلتا الحالتين يعول فقط على نتيجة العمل وثمرته، إذ بحسب النتيجة يحمد الفعل أو يذم من حيث هو؛ أي: بغض النظر عن الفاعل.

* المطلب الثالث *

علاقة المآل بالمقصد الشرعي

إن ملخص تعريف مصطلح «المقاصد» أو «المقصد» في حالة الإفراد عند أهل اللغة هو: كل ما يتوجه الإنسان نحوه، ويهدف إليه قصد تحقيق غايته إما

---

(1) محل الشاهد هو تتمة الآية: ﴿لِتَأۡكُلُواْ فَرِيقٗا مِّنۡ أَمۡوَٰلِ ٱلنَّاسِ بِٱلۡإِثۡمِ وَأَنتُمۡ تَعۡلَمُونَ﴾، لكن الإمام الشاطبي رَحِمَهُ اللَّهُ لم يتمها فحافظت عليها كما جاءت في متن الموافقات.

(2) الموافقات: 4/ 196 ـ 197.

بعدل أو غيره، وإن كان بقصد العدل أخص[1].

أما في الاصطلاح فقد عرف «المقصد الشرعي» من قبل المعاصرين بتعريفات كثيرة تتقارب في جملتها من حيث الدلالة على كونه مجموع الغايات، والمعاني، والأسرار التي جاءت الشريعة الإسلامية من أجل تحقيقها للعباد في العاجل والآجل[2].

وما دام الأمر هنا يتعلق بتحديد العلاقة الرابطة بين المآل والمقصد الشرعي، فإنني فضلت إيراد تعريف الإمام الطاهر ابن عاشور للمقاصد الشرعية الخاصة، لما وجدت فيه من ملامح قد تخدم الموضوع. فهو رحمه الله يعرفها بقوله: «هي الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة. كي لا يعود سعيهم في مصالحهم الخاصة بإبطال ما أسس لهم من تحصيل مصالحهم العامة: إبطالاً عن غفلة أو عن استزلال هوى وباطل شهوة. ويدخل في ذلك كل حكمة روعيت في تشريع أحكام تصرفات الناس. مثل قصد التوثيق في عقد الرهن، وإقامة نظام المنزل والعائلة في عقد النكاح، ودفع الضرر المستدام في مشروعية الطلاق»[3].

إن مقتضى هذا التعريف الذي تقدم به الإمام ابن عاشور يجعل المقصد الشرعي عبارة عن الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق المصالح العامة، أو الغايات المصلحية التي يهدف الشارع إلى تحقيقها إبان تنزيل الأحكام الشرعية على محالها. وهذا لن يتحقق إلا إذا كان سعي المكلفين للوصول إلى مصالحهم الخاصة لا يتنافى مع تحصيل المصالح العامة، سواء في الحال أو المآل.

---

(1) ينظر: لسان العرب: 3/ 3296، مادة: (قصد)، وتاج العروس: 2/ 466.

(2) من هؤلاء المعاصرين نذكر الإمام الطاهر ابن عاشور في مقاصد الشريعة ص251، والعلامة علال الفاسي في «مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها» ص3، والدكتور وهبة الزحيلي في كتابه أصول الفقه الإسلامي: 2/ 1017، والدكتور أحمد الريسوني في كتابه نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي ص7.

(3) مقاصد الشريعة الإسلامية: 415.

وكما هو معلوم، فالعلاقة بين الحكم الشرعي ومقصده في الشريعة الإسلامية هي علاقة تلازم على مستوى التجريد؛ أي: أنه أثناء الإطلاق يكون الأصل في الحكم الشرعي تحقيق مقصده المتمثل في مصالح الإنسان التي لا تخرج عن الأنواع الثلاثة باعتبار تقسيم المصلحة من حيث قوتها وأهميتها، أو على حد تعبير الإمام ابن عاشور باعتبار آثارها في قوام أمر الأمة، وهي:

المصالح الضرورية: التي تتوقف عليها حياة الإنسان الدينية والدنيوية، وإذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، وشاع الفساد، وضاع النعيم الأبدي، وحل العقاب في الآخرة. وهي المتمثلة في حفظ: الدين، والنفس والعقل والنسل والمال. ولا يكون حفظها إلا بأمرين كما قال الإمام الشاطبي:

«**أحدهما**: ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها. وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود.

والثاني: ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها. وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم»[1].

المصالح الحاجية: هي المصالح التي تفتقر إليها الأمة بقصد التيسير ورفع الحرج عنها، وإذا فقدت لا يختل نظام الحياة كما في الضروريات، ولكن يلحق المكلفين الضيق والحرج.

المصالح التحسينية: هي المصالح التي تقتضيها المروءة. ويقصد بها الأخذ بما يليق من محاسن العادات ومكارم الأخلاق. واعتبرها الإمام ابن عاشور «ما كان بها كمال حال الأمة في نظامها حتى تعيش آمنة مطمئنة ولها بهجة منظر المجتمع في مرأى بقية الأمم، حتى تكون الأمة الإسلامية مرغوباً في الاندماج فيها أو في التقرب منها»[2].

لكن عندما تحيط بالإنسان ظروف، وملابسات سواء في ذاته، أو في

(1) الموافقات: 2/ 8.

(2) مقاصد الشريعة الإسلامية: 307.

الزمن الذي يعيشه، قد لا يتحقق المقصد الشرعي، ويحصل من تنزيل الحكم على محله ضرر من حيث أريد تحقيق النفع. وتبعاً لهذا لا بد من اعتبار المآل إلى جانب المقصد الشرعي حتى يستطيع المجتهد التمييز بين ما إذا كان يغلب على ظنه أن الحكم سيحقق مقصده فيتم تنزيله، أو ما إذا كان من المحتمل أن يفضي إلى عكس مقصده فيتم تعطيله، أو تأجيله، أو استبداله بحكم آخر.

إن استحضار المقصد الشرعي بوحده أثناء الاجتهاد التنزيلي، دون اعتبار المآل في تنزيل الأحكام الشرعية، يجعل التطبيق آلياً قد يفضي إلى عكس مراد الشارع المتمثل في جلب المصالح ودرء المفاسد. ولهذا كان من اللازم على المجتهد أثناء نزوعه إلى تنزيل الحكم الشرعي من استحضار المتوقع الذي يبدو من خلال ما يعرفه واقع النازلة من ظروف وملابسات، حتى لا يفضي الأمر في المآل إلى عكس المقصد الشرعي. يقول الدكتور عبد المجيد النجار: «وإذا كان مقصد المصلحة يتحقق بالفعل في أغلب أفراد الأفعال والأحداث حينما يجري عليها الحكم المتعلق بجنسها أو نوعها، فإن أفراداً أخرى من تلك الأفعال والأحداث قد تحيط بها ظروف وملابسات في ذات فاعليها، أو أزمانها، أو علاقاتها بأفعال وأحداث غيرها، تجعلها حينما يجري عليها الحكم الشرعي لنوعها لا يتحقق لها المقصد الشرعي، بل قد يحصل من تطبيقه الضرر من حيث أريدت المصلحة. . .»[1].

مما سبق يتضح أن كُلًّا من المقصد الشرعي والمآل تجمعهما علاقة وطيدة نظراً لارتباطهما الوثيق بجوهر التشريع الإسلامي القائم على جلب المصالح ودرء المفاسد.

وليس من باب التكرار أن نؤكد القول على ضرورة نشدانهما من قبل المجتهد أثناء تنزيل الأحكام الشرعية على محالها لكون اعتبارهما هو الكفيل بتحقيق مصالح المكلفين. يقول الدكتور عبد الحميد العلمي: «ومسألة النظر في المآل لها ارتباط بالقصدين ـ قصد الشارع وقصد المكلف ـ لأنه ثبت أن

---

(1) في المنهج التطبيقي للشريعة الإسلامية: 27.

التشريع قائم على جلب المصالح ودرء المفاسد، كان من الأمر الملتفت إليه عند الإجراء اعتبار هذا القصد بالنظر إلى ما يؤول إليه فرض الصلاة (مثلاً)، فإذا اعترض الأمر بتنزيلها إلحاق ضرر أو مشقة زائدة على المعتاد، نظر هذا الحال، وأجري الحكم على وفق ما قصد إليه الشارع في المآل...»[1]. بل إن الدكتور فريد الأنصاري يذهب إلى اعتبار العلاقة الرابطة بين المآل والمقصد ذات طبيعة عضوية، بناء على أن المآل في حقيقته ما هو إلا مجموع المصالح والمفاسد المتوقعة في مستقبل تنزيل الحكم الشرعي على محله. يوضح ذلك ـ أثناء حديثه عن المآل ـ قائلاً: «ففي مجال الاجتهاد ولد، ومن قواعده خلق وركب، بيد أن له علاقة وطيدة بقضية المقاصد، إذ المآل ليس سوى المصالح أو المفاسد المتوقعة استقبالاً بعد إيقاع الفعل... هذا بالنسبة إلى قصد الشارع، وأما بالنسبة إلى قصد المكلف، فالأصل أن يتحدد به أبداً، فيكون لذلك أثر في الحكم على الفعل بالمنع أو الجواز... فالمآل إذن هو(المقصد) الذي يكون مصلحة، أو مفسدة، كما بينا؛ أي: في نسبته إلى المكلف خاصة. وهنا تتداخل مباحث المصالح الشرعية، والمقاصد التكليفية، لترتبط جوهرياً بمفهوم المآل. وعليه فإنه يمكن القول: إن للمآل علاقة عضوية بالمقاصد»[2].

لكن، رغم ما قيل عن طبيعة العلاقة الجامعة بين المآل والمقصد الشرعي، سواء اعتبرناها وطيدة، أو عضوية، فالأمران سيان... إلا أن هذا لا ينفي وجود بعض الفروق التي تميز كل واحد منهما عن الآخر. وبعد تأمل دقيق اهتديت إلى بعضها، وهي كالآتي:

1 ـ إن المقصد من كل حكم يكون محدداً مسبقاً؛ لأن الأحكام في الشريعة الإسلامية منوطة بتحقيق المصالح، أو درء المفاسد أو بهما معاً. بينما المآل الشرعي كما سبقت الإشارة إلى تعريفه هو نتيجة تطبيق الأحكام والأفعال على الواقع. لذا يجب مراعاتها والنظر إلى ما يترتب عنها من

---

(1) منهج الدرس الدلالي عند الإمام الشاطبي: 314.
(2) المصطلح الأصولي: 470/ 471.

مصالح ومفاسد لتحقيق الهدف الأسمى، والمقصد الأعلى من تشريعها.

أما المآل الشرعي لا يتحدد إلا أثناء تنزيل الأحكام الشرعية وتطبيقها في الواقع؛ لأن الأحكام وإن كانت متمحضة للحق منزهة عن الخطأ في حالة التجريد، فقد تؤول إلى مقاصد وغايات قد تكون عبارة عن مصالح، وهي المطلوبة شرعاً، وقد تكون مفاسد نهى عنها الشارع... وذلك لما يحيط بالنازلة من ظروف وملابسات عند التطبيق العملي. «وأن المجتهد إذا أداه اجتهاده إلى التوصل إلى معرفة المصلحة التي من أجلها شرع الفعل، أو المفسدة التي من أجلها منع، فإنه يحكم بمشروعية هذا الفعل طالما كان محققاً للمصلحة التي قصد به تحقيقها، فإن الفعل في بعض الحالات، غير محصل لهذه المصلحة، أو كان مع تحصيله لها مفوتاً لمصلحة أهم أو مؤدياً إلى حدوث ضرر أكبر، منع المجتهد منه. وبالمثل يحكم المجتهد بالمنع من الفعل دفعاً لمفسدته طالما كان المنع منه لا يؤدي إلى حدوث مفسدة تساوي أو تزيد. أما إذا أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فإنه لا يمنع من الفعل»[1].

ولنزيد الفرق ـ المتحدث عنه في الفقرة ـ وضوحاً نسوق المثال المتعلق بحد السرقة: يقول الله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿38﴾﴾ [المائدة: 38] إن المقصد الشرعي من حد السرقة محدد ومعروف مسبقاً وهو ردع الأشخاص وزجرهم... وذلك للحفاظ على أموال الناس من الضياع، وهذه مصلحة ضرورية، لكنه عند وقوع فعل السرقة لا بد أولاً من النظر إلى ما يحفه من الظروف والأحوال التي تكون سبباً مباشراً في الإقدام على ارتكابه، فقد يكون الدافع إلى ذلك شدة الحاجة، وضيق طرق الكسب الحلال، وتحقيق شروط العيش الضرورية لإنقاذ العيال من الضياع. والثابت بالاستقراء ـ كما هو معلوم ـ أن الشريعة الإسلامية جاءت للتيسير ورفع الحرج والمشقة، والمحافظة على المصالح الضرورية قبل

(1) نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي: 194 ـ 195.

الحاجية والتكميلية، وذلك لتحقيق العدل وأسمى المقاصد، كما نجدها تقدم حفظ الدين على حفظ النفس، وحفظ النفس على حفظ العقل، وهكذا تقدم حفظ النفس على حفظ المال. ومن ثم وجب النظر أولاً في أحوال السارق وظروفه قبل تطبيق الحكم الشرعي عليه الذي هو قطع اليد، فإن كان سيؤدي إلى ردعه وجب تطبيقه، لكن إن كان سيؤدي إلى مفسدة غالبة مثل ضياع الأبناء وتشردهم وجب تأجيل الحكم، أو تغييره بحكم آخر يحقق المصلحة المقصودة للشارع.

2 ـ يكون المقصد الشرعي مصرحاً به من قبل الشارع من خلال نصوص الوحي، أو مقرراً بالاجتهاد، والأمثلة على ذلك كثيرة نذكر منها: حكم القصاص مثلاً مقصده حفظ الحياة، وحكم الربا مقصده حفظ المال، واشتراط الوالي ـ عند من يقول بذلك ـ مقصده ضمان حسن الاختيار، وحفظ كرامة الأسرة وصيانتها من العار والتجريح وغيره... بينما المآل يكون في أصله خفياً لا يتوصل إليه المجتهد إلا بعد تأمل دقيق، ومعرفة تامة بالأحوال التي تحيط الحكم أثناء التنزيل. ورغم ما يبذل من جهد لرصد المتوقع ورسم ملامحه لإيقاع الحكم على وفقه، يبقى مجال الظن في تقدير المآل واسعاً. وإذا ما كان هذا التقدير خاطئاً ـ لا قدر الله ـ ألحق الضرر والحرج بالمكلف. وهذا ما يتنافى مع المقاصد العامة للشريعة الإسلامية.

3 ـ من الفروق الحاصلة كذلك بين المقصد الشرعي وأصل اعتبار المآل: كون الأول هو الأصل، والثاني دائماً هو الطارئ؛ لأن الأصل في الشريعة الإسلامية أنها وضعت لتحقيق مصالح المكلفين في العاجل والآجل. وهذا يعني أنه من اللازم أن يكون لكل حكم من أحكامها مقصد شرعي. لكن لما كانت الأحكام الشرعية كلها تصير إلى تنزيل، فقد تعرف مآلات أخرى تكون إما موافقة للمقاصد، أو مخالفة لها، ذلك بحسب ما يعتريها من ظروف وملابسات. «وخذ إليك مثالاً في ذلك من الأحكام الحدود، فإن من مقاصدها اللازمة الردع والتربية والتقويم، حتى تنصلح النفوس فيصلح المجتمع، فإذا ما اقترف رجل ما جرماً يستحق الحد، ولكن هذه النازلة وقعت من جندي في

حالة الغزو، فإن تطبيق هذا الحكم الشرعي عليه قد يؤول إلى كسر نفسه، فيقترف من التهاون في الجهاد، أو الخيانة فيه، ما يكون عائداً بالهلكة على الأمة بأسرها، ولذلك تقرر في الفقه أن لا حدود في الغزو»[1].

4 - إن المحدد الأساس في المقصد الشرعي هو استحضار القصد والنية[2]، وذلك لمعرفة مدى موافقتها لما جاء به الشرع، فإن نحن قصدنا عين ما قصده الشارع بالإذن فقد رمنا وجه المصلحة على التمام والكمال، وإن قصدنا غير ما قصده الشارع صرنا من الذين يناقضون ما جاء به الشرع. يقول الدكتور يوسف العالم رحمه الله: «إن المكلف إنما كلف بالأعمال من جهة قصد الشارع بها في الأمر والنهي، فإذا قصد غير ذلك كانت بغرض المقاصد وسائل لما قصد، لا مقاصد؛ لأنه لم يقصد بها قصد الشارع، بل جعل أحكام الشارع كالآلة المعدة لاقتناص أغراضه، كالمرائي يتخذ الأعمال الصالحة سلماً لما في أيدي الناس، وكل المفاسد في الدنيا تأتي من هذا الطريق»[3].

أما في أصل اعتبار المآل فلا يعول على النية والقصد، وإنما المعيار الأساس هو النتيجة والثمرة. قال الشيخ أبو زهرة: «والنظر في هذه المآلات لا يكون إلى مقصد العامل ونيته، بل إلى نتيجة العمل وثمرته، وبحسب النية يثاب الشخص أو يعاقب في الآخرة، وبحسب النتيجة والثمرة يحسن الفعل في الدنيا، أو يقبح، ويطلب أو يمنع؛ لأن الدنيا قامت على مصالح العباد، وعلى

---

(1) في المنهج التطبيقي للشريعة الإسلامية: 66.

(2) نظراً للترادف الحاصل بين القصد والنية ذهب الدكتور أحمد الريسوني إلى تعريف القصد بقوله: «هو ما تتعلق به نيتنا وتتجه إليه إرادتنا، عند القول أو الفعل» مدخل إلى مقاصد الشريعة: 7، وأكد نفس المعنى الدكتور صبحي محمصاني قائلاً: «فمعنى القصد أو النية إذن هو الإرادة المتوجهة نحو الفعل، أو بعبارة أخرى هو توجيه الإرادة نحو الفعل. مثال ذلك إذا أطلق أحد الرصاص على آخر بقصد إصابته وأصابه، فيكون الفاعل قد أراد الإطلاق وقصد الإصابة» فلسفة التشريع في الإسلام: 312.

(3) المقاصد العامة للشريعة الإسلامية: 97 ـ 98.

القسطاس والعدل، وقد يستوجبان النظر إلى النتيجة والثمرة دون النية المحتسبة، والقصد الحسن، فمن سب الأوثان مخلصاً العبادة لله ﷻ، فقد احتسب نيته عند الله في زعمه، ولكنه ﷻ نهى عن السب إن أثار ذلك حنق المشركين، فيسبوا الله تعالى، فقد قال تعالت كلماته: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: 109]. فهذا النهي الكريم كان الأمر الملاحظ فيه هو النتيجة الواقعة لا النية الدينية المحتسبة»[1].

هذه بعض الفروق الجزئية الحاصلة بين المآل والمقصد الشرعي، والتي يسر الله لي تقييدها، لكنني أجدد تأكيد الإشارة مرة أخرى إلى أن وجودها لا يلغي ـ بأي حال من الأحوال ـ العلاقة الوطيدة القائمة بينهما، نظراً لتعلقهما بمجال المصلحة، والدليل على ذلك كونهما يشكلان إحدى الاعتبارات التي تقسم المصالح والمفاسد وفقها. يقول الإمام الطاهر بن عاشور: «وللمصالح والمفاسد تقسيم آخر باعتبار كونها حاصلة من الأفعال بالقصد أو حاصلة بالمآل، وهو تقسيم يسترعي حذق الفقيه، فإن أصول المصالح والمفاسد قد لا تكاد تخفى على أهل العقول المستقيمة...»[2].

---

(1) مالك حياته وعصره وآراؤه الفقهية: 325.

(2) مقاصد الشريعة الإسلامية: 316.

المبحث الثاني

أهمية اعتبار المآل، ومسالك التحقق منه

❊ المطلب الأول ❊

القيمة العلمية لأصل اعتبار المآل

يكتسي أصل اعتبار المآل أهمية علمية قصوى، تبعاً لطبيعته المتمثلة في كونه نظراً اجتهادياً يجمع بين الواقع والمتوقع أثناء تنزيل الأحكام الشرعية على محالها. وهذه الخاصية في الحقيقة، هي التي أكسبته بالدرجة الأولى شأواً عظيماً، وجعلته يحتل مرتبة عليا ضمن مراتب الاجتهاد. يقول الدكتور فريد الأنصاري: «المآل باعتباره نظراً اجتهادياً يمثل أرقى مراتب الاجتهاد، وأنضج صوره، وأدقها على الإطلاق، وذلك لبعد نظر الناظر فيه وعمقه، بحيث إن المجتهد لا يراعي فيه الواقع فحسب، بل يراعي المتوقع أيضاً، ويرسم ملامحه استشرافاً، فيحكم بمقتضاه...

فهذا كله يدل على عمق الاجتهاد المآلي وقوته... وأنه فعلاً أرقى مراتب الاجتهاد، وأنضج صوره، ومما يؤكد ذلك أنه اجتهاد (خَفِيٌّ) أو قل هو (خَفِيٌّ)· أو قل هو (نظر خفي)؛ لأن رصد (المتوقع) ورسم ملامحه لتنزيل الحكم على وفقه، هو من الخفاء والصعوبة بمكان، بل قلما ينتبه إليه لقوة حضور (الواقع)، وحجبه الأول عن الأنظار والاستبصار...»[1].

إن من المزايا العلمية لأصل اعتبار المآل كذلك، كونه في الجانب التطبيقي لا يقتصر على الحالات الشخصية، أو الفردية الخاصة، بل هو شامل بحكمه كثيراً من التطبيقات التي يزخر بها التراث الفقهي الإسلامي منذ عهد

---

(1) المصطلح الأصولي عند الشاطبي: 575 ـ 576.

الرسول ﷺ إلى يومنا هذا، سواء كانت فردية أو جماعية، وسواء كانت خاصة أو عامة، والتي قد تبدو للناظر منذ الوهلة الأولى مختلفة تبعاً لاختلاف أزمانها ومواضعها، لكن بالتأمل فيها، وربط بعضها ببعض، والنظر في سندها العلمي يكتشف أنها تكون بمجموعها فكرة واحدة متكاملة الأجزاء، ونسقاً منهجياً يستفيد منه المجتهد أثناء معالجة النوازل والأحداث. وهو بهذه المزية يشكل ثروة فقهية وعلمية، كما أنه يوفر مساحة كبيرة للاجتهاد والاختلاف تبعاً لاختلاف المدارك وتفاوتها أثناء العوارض والأحوال، ومراعاة العواقب المتوقعة، وكذلك أثناء الموازنة بين المصالح والمفاسد.

من جانب آخر، إن قيمة المآل العلمية تكمن فيما يكسبه للاجتهاد من فائدة شرعية، إذ لولاه لصار وجود الاجتهاد كعدمه، وذلك لكون المجتهد عندما يريد استنباط الحكم الشرعي، وتنزيله على واقع المكلف يجد نفسه بحاجة إلى نظرين:

نظر إلى الدليل نفسه، هل إعماله يحقق مقاصد الشارع؟

ونظر إلى المكلف، هل جريان الدليل عليه يؤول إلى عكس ما يقتضيه ذلك الدليل؟

بناء على أن المقصد العام للشريعة الإسلامية يتلخص في جلب المصالح ودرء المفاسد. فلو أعملنا الدليل وأجريناه دون النظر إلى مآله لارتفعت المصالح رأساً، ولتعطلت الشريعة.

وكذلك إذا تم إغفال جانب المكلف، واقتصر على إجراء الدليل بشكل حرفي لأدى إلى تكليف ما لا يطاق. وكل هذا يتنافى مع ما جاء به التشريع الإسلامي من مقاصد وغايات.

وتبعاً لهذا، فلا نعدو الحقيقة إذا قلنا: إن أهمية أصل اعتبار المآل العلمية تبدو جلية في مجال الاجتهاد التنزيلي، سواء تعلق الأمر بتحقيق المناط، أو إصدار الفتوى، أو تطبيق الحكم الشرعي؛ لأن اعتبار المآل في كل هذه المجالات هو الضامن الأساس لتنزيل الحكم منزلته الصحيحة الكفيلة بتحقيق الخلافة على أحسن وجه.

وانسجاماً مع هذه المكانة العلمية التي يحتلها المآل الشرعي في مجال الاجتهاد التنزيلي، وجدنا الإمام الشاطبي رحمه الله يحدد خصائص أساسية فيمن يتولى مهمة النظر المآلي. فبعدما فصل القول في المراتب الثلاثة للتحصيل الاجتهادي، أفرد صاحب هذه الرتبة الثالثة بمزايا قلما تجتمع في غيره، قائلاً: «ويسمى صاحب هذه المرتبة الرباني، والحكيم، والراسخ في العلم، والعالم، والفقيه، والعاقل؛ لأنه يربي بصغار العلم قبل كباره، ويوفي كل أحد حقه حسبما يليق به، وقد تحقق بالعلم وصار له كالوصف المجبول عليه، وفهم عن الله مراده.

ومن خاصته أمران:

«أحدهما: أنه يجيب السائل على ما يليق به في حالته على الخصوص إن كان له في المسألة حكم خاص، بخلاف صاحب الرتبة الثانية فإنه إنما يجيب من رأس الكلية من غير اعتبار بخاص.

والثاني: أنه ناظر في المآلات قبل الجواب عن السؤالات، وصاحب الثانية لا ينظر في ذلك، ولا يبالي بالمآل إذا ورد عليه أمر أو نهي أو غيرهما وكان في مساقه كلياً»[1].

وأكد ذلك الدكتور أحمد الريسوني حين اعتبر المهمة الحقيقية للمجتهد تلك التي تجمع بين إعطاء الحكم الشرعي للنازلة واستحضار مآلها أو مآلاتها، قائلاً: «إن المجتهد، حين يجتهد ويحكم ويفتي، عليه أن يقدر مآلات الأفعال التي هي محل حكمه وإفتائه، وأن يقدر عواقب حكمه وفتواه، وألا يعتبر أن مهمته تنحصر في «إعطاء الحكم الشرعي». بل مهمته أن يحكم في الفعل وهو يستحضر مآله أو مآلاته، وأن يصدر الحكم وهو ناظر إلى أثره أو آثاره... فإذا لم يفعل، فهو إما قاصر عن درجة الاجتهاد أو مقصر فيها»[2].

وفي ختام هذه الفقرة المتعلقة بأهمية أصل اعتبار المآل الشرعي،

---

(1) الموافقات: 4/ 232 ـ 233.

(2) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي: 353.

يعجبني أن أشير إلى نكتة علمية أشار إليها الدكتور فريد الأنصاري، وهو يتحدث عن قيمة المآل الاصطلاحية، مفادها: «أن المآل في الاعتبار الاجتهادي يقتضي نظراً تطورياً؛ أي: غير سكوني. ذلك أن اعتبار المآل في تنزيل الحكم الشرعي، هو نظر إلى الواقع في صيرورته الحركية. فالمآل: هو ذلك الواقع المصار إليه، بعد حركة الواقع المشاهد. وفرق بين هذا، وبين نظر الفقيه في الفتوى إلى الواقع، باعتبار حاله دون مآله. فهذا نظر سكوني وتأمل ثابت. أما النظر في المآل فهو رصد الحركة المتغيرة، المؤثرة على الحكم الشرعي بعد تنزيله، وإلباسه ظروف الزمان والمكان المتوقعة»[1].

وعلى العموم، ـ وانطلاقاً مما سبق ذكره ـ نخلص إلى القول بأن من مقومات المكانة العلمية لأصل اعتبار المآل ما يلي:

أ ـ كونه من الأصول الأساسية التي ينبني عليها الاجتهاد التطبيقي، والتي لا يمكن الاستغناء عنها أثناء إصدار الفتاوى.

ب ـ كونه الكفيل بتحقيق مقاصد الشارع سبحانه من خلال تنزيل الأحكام الشرعية على وقائعها.

ج ـ إنه الجامع بين الواقع والمتوقع أثناء تنزيل الحكم الشرعي على محله، الأمر الذي أكسبه خاصيتي التطور، ورصد الحركة المتغيرة.

د ـ تميزه بالشمولية في جانب الاجتهاد التطبيقي...

* المطلب الثاني *

مسالك التحقق من المآل الشرعي

إن السؤال الملح والضروري الذي ينبغي طرحه ههنا، هو: كيف نتوصل إلى معرفة المآل؟ أو بعبارة أخرى: هل ثمة طرق يسلكها المجتهد لمعرفة عاقبة الفعل المتوقعة حتى يتمكن من تنزيل الحكم الشرعي تنزيلاً سليماً؟

لقد اختلف علماء الأصول إبان الجواب عن هذا السؤال، رغم اتفاقهم

(1) المصطلح الأصولي عند الشاطبي: 458 ـ 459.

جميعاً على مراعاة مآلات الأفعال[1]، فهذا الإمام الشافعي (ت204هـ) رحمه الله، يجعل **الإقرار أو التعبير الصريح** من قبل المكلف عن نيته وقصده هو الطريق لمعرفة مآل الفعل. جاء في «كتاب الأم» باب النهي عن بيع الكراع والسلاح في الفتنة: قال الشافعي رحمه الله تعالى: «أصل ما أذهب إليه أن كل عقد كان صحيحاً في الظاهر لم أبطله بتهمة، ولا بعادة بين المتبايعين، وأجزته بصحة الظاهر، وأكره لهما النية، إذا كانت النية لو أظهرت كانت تفسد البيع. وكما أكره للرجل أن يشتري السيف على أن يقتل به، ولا يحرم على بائعه أن يبيعه ممن يراه أنه يقتل به ظلماً لأنه قد لا يقتل به، ولا أفسد عليه هذا البيع. وكما أكره للرجل أن يبيع العنب ممن يراه أنه يعصره خمراً، ولا أفسد البيع إذا باعه إياه؛ لأنه باعه حلالاً، وقد يمكن ألا يجعله خمراً أبداً...»[2].

يظهر من خلال كلام الإمام الشافعي رحمه الله أنه لا يعتبر البواعث الخفية وحدها كافية للحكم على العقد بالبطلان، وإنما يشترط ظهور القصد إلى المآل الفاسد صراحة أو بقرينة[3] ترشد إليه.

---

(1) اللهم إذا استثنينا علماء الظاهرية الذين لا يوافقون على مراعاة المآلات أثناء تنزيل الأحكام، على اعتبار أن الأمر لا يعدو أن يكون عملاً بالظن المنهي عنه شرعاً. يشير إلى ذلك الإمام ابن حزم قائلاً: «فكل من حكم بتهمة أو باحتياط لم يستيقن أمره، أو بشيء خوف ذريعة إلى ما لم يكن بعد، فقد حكم بالظن؛ وإذا حكم بالظن فقد حكم بالكذب والباطل، وهذا لا يحل وهو حكم بالهوى وتجنب للحق». الإحكام في أصول الأحكام: 6/ 13.

(2) الأم: 3/ 90.

(3) المقصود بالقرينة: أن يكون في المعقود عليه ما يدل على طبيعة المآل، وما يترتب عليه من بطلان. مثال ذلك ما أشار إليه الإمام الكاساني ـ أثناء بيانه لحكم بيع القرد ـ قائلاً: «والصحيح أنه لا يجوز بيعه لأنه لا يشترى للانتفاع بجلده عادة، بل للهو به، وهو حرام، فكان هذا البيع الحرام للحرام» بدائع الصنائع: 5/ 143. وللإشارة، فقد وقع الاتفاق بين العلماء على أهمية القرينة أو الأمارة في تحديد القصد إلى المآل، وأما ما وقع من اختلاف بينهم فكان خاصاً ببعض المسائل التي انفرد بها الإمام مالك، وهذا ما يفهم من كلام ابن العربي الذي جاء فيه: «على الناظر أن يلحظ الأمارات والعلامات إذا تعارضت، فما ترجح منها قضى بجانب الترجيح، وهو قوة التهمة، ولا خلاف في الحكم بها. وقد جاء العمل بها في مسائل اتفقت =

ولقد ذهب الإمام ابن قيم الجوزية إلى **اعتبار الفراسة**[1]. **والأمارات** طريقاً من طرق معرفة المآل، وهذا ما نستنتجه من خلال تأملنا في بعض التطبيقات والشواهد التي ذكرها في كتابه «الطرق الحكمية»، نختار منها ما ذكره رحمه الله قائلاً: «وقال مالك عن يحيى بن سعيد: أن عمر بن الخطاب قال لرجل: ما اسمك؟ قال: جمرة، قال: ابن من؟ قال: ابن شهاب، قال: ممن؟ قال: من الحرقة، قال: أين مسكنك؟ قال: بحرة النار، قال: أيها؟ بذات لظى، فقال عمر: أدرك أهلك فقد احترقوا، فكان كما قال...

ودخل رجل على عثمان رضي الله عنه فقال له عثمان: يدخل علي أحدكم والزنا في عينيه، فقال: أوحي بعد رسول الله ﷺ؟ فقال: لا، ولكن فراسة صادقة. ومن هذه الفراسة أنه رضي الله عنه لما تفرس أنه مقتول ولا بد أمسك عن القتال والدفع عن نفسه لئلا يجري بين المسلمين قتال وآخر الأمر يقتل هو فأحب أن يقتل من دون قتال يقع بين المسلمين.

ومن ذلك فراسة ابن عمر في الحسين لما ودعه، وقال استودعك الله من قتيل ومعه كتب أهل العراق، فكانت فراسة ابن عمر أصدق من كتبهم...»[2].

لكن إذا نحن حاولنا البحث عن مسالك التحقق من المآل عند الإمام الشاطبي، فإننا نجده رحمه الله يجعل الأمر مرتبطاً أشد الارتباط **برصد حال الزمان وأهله**، وهذا ما أشار إليه أثناء تقريره لقاعدة «ليس كل ما يعلم مما هو حق يطلب نشره وإن كان من علم الشريعة ومما يفيد علماً بالأحكام» إذ قال رحمه الله: «وضابطه أنك تعرض مسألتك على الشريعة، فإن صحت في ميزانها فانظر في مآلها بالنسبة إلى حال الزمان وأهله، فإن لم يؤد ذكرها إلى مفسدة فاعرضها

= عليها الطوائف الأربعة، وبعضها قال به المالكية خاصة» تبصرة ابن فرحون: 2/ 104.

(1) «الفراسة في اللغة التثبت والنظر. وفي اصطلاح أهل الحقيقة: هي مكاشفة اليقين ومعاينة الغيب».
التعريفات: 212.

(2) الطرق الحكمية: 38 ـ 39.

في ذهنك على العقول، فإن قبلتها فلك أن تتكلم فيها إما على العموم إن كانت مما تقبلها العقول على العموم، وإما على الخصوص إن كانت غير لائقة بالعموم، وإن لم يكن لمسألتك هذا المساغ فالسكوت عنها هو الجاري على وفق المصلحة الشرعية والعقلية»[1].

إن رصد حال الزمان وأهله رهين ـ عند الإمام الشاطبي ـ بأمرين أساسين:

* **أولهما**: اعتبار السنن الإلهية في الخلق؛ تجلى ذلك من خلال عرضه رحمه الله لقول أصبغ وتعليقه عليه. جاء في «الموافقات»: «وفي العتبية من سماع أصبغ في الشريكين يطآن الأمة في طهر واحد فتاتي بولد فينكر أحدهما الولد دون الآخر أنه يكشف منكر الولد عن وطئه الذي أقر به فإن كان في صفته ما يمكن فيه الإنزال لم يلتفت إلى إنكاره، وكان كما لو اشتركا فيه. وإن كان يدعي العزل من الوطء الذي أقر به، فقال أصبغ: إني أستحسن هنا أن ألحقه بالآخر، والقياس أن يكونا سواء، فلعله غلب ولا يدري... لكن الاستحسان ما قال؛ **لأن الغالب أن الولد يكون مع الإنزال ولا يكون مع العزل إلا نادراً، فأجري الحكم على الغالب،... فلو لم يعتبر المآل في جريان الدليل لم يفرق بين العزل والإنزال**»[2].

وهكذا يتضح لنا من خلال هذا المثال أن الإمام الشاطبي يعتبر **العادة المستمرة أو الغالبة** وفق سنن الله في خلقه طريقاً موصلاً إلى معرفة المآل.

* **ثانيهما**: اعتبار كثرة القصد للمآل بمقتضى العادة؛ يتضح ذلك من خلال المثال الذي أورده الإمام الشاطبي وهو يتحدث عن قاعدة الذرائع. قال رحمه الله: «فإن عاقد البيع أولاً على سلعة بعشرة إلى أجل ظاهر الجواز، من جهة ما يتسبب عن البيع من المصالح على الجملة؛ فإذا جعل مآل ذلك البيع مؤدياً إلى بيع خمسة نقداً، فقد صار مآل هذا العمل إلى أن باع صاحب

---

(1) الموافقات: 4/ 191.

(2) الموافقات: 4/ 209 ـ 210.

السلعة من مشتريها منه خمسة نقداً بعشرة إلى أجل، والسلعة لغو لا معنى لها في هذا العمل لأن المصالح التي لأجلها شرع البيع لم يوجد منها شيء، **ولكن هذا بشرط أن يظهر لذلك قصد ويكثر في الناس بمقتضى العادة»**[1].

وإلى هذا ذهب كذلك الإمام الدسوقي (ت1230هـ)، حين قال: «لا يمنع بيع جائز في الظاهر قل قصد الناس إليه للتوصل إلى ممنوع لضعف التهمة»[2].

نخلص في الأخير إلى أن مسالك التحقق من المآل كثيرة ومتنوعة، ومرد ذلك ـ كما تبين ـ إلى اختلاف العلماء في هذا الموضوع. لكن رغم ذلك، وانطلاقاً مما سبق عرضه يمكن حصرها في أربعة مسالك أساسية، وهي:

1 ـ الإقرار أو التعبير الصريح عن مآل الفعل.

2 ـ الفراسة والأمارات.

3 ـ اعتبار العادة الغالبة وفق السنن الإلهية في الخلق.

4 ـ اعتبار كثرة قصد الناس بمقتضى العادة.

وقبل ختام هذه الفقرة، لا بد من الإشارة إلى أن المجتهد قد يهتدي إلى هذه الطرق كلها، أو إلى بعضها فيركب صورة المآل التي يريد تنزيل الحكم الشرعي وفقها. لكن تبقى الطريقتان الأخيرتان هما الغالبتين؛ لأنه قلما يعبر المكلف صراحة عن نيته في الإقدام على ما يخالف المقصد من فعله. كما أنه لا يحصل الاطمئنان لمسلك الإقرار أو التعبير الصريح، نظراً للفساد الذي عم، وللثقة التي أصبحت غائبة، وتبعاً كذلك للعدالة التي أضحت قليلة... مما حفز الناس على الكذب والتدليس، وادعاء الصراحة والصدق في التعبير.

إضافة إلى ذلك، فقد يفصح المكلف عن قصده إلى المآل، لكن بالكناية أو المجاز، مما يوقع المجتهد أو المفتي في الخطأ غير المقصود. يقول الإمام القرافي: «ينبغي للمفتي أن يأخذ بظاهر لفظ المستفتي العامي حتى يتبين

---

(1) الموافقات: 4/ 199 ـ 200.

(2) حاشية الدسوقي: 3/ 76.

مقصوده، فإن العامة ربما عبروا بالألفاظ الصريحة عن غير مدلول ذلك اللفظ...»[1].

أما ما يتعلق بالفراسة والأمارات، فرغم العمل بها من قبل السلف الصالح ﷺ، فإنه لم يكن هناك اتفاق بين العلماء حول اعتبارها طريقاً موصلاً إلى معرفة المآل الشرعي[2].

وهكذا، تبقى العوائد المتعلقة بسنن الله في خلقه، أو التي لها ارتباط بكثرة قصد الناس للمآل هي أهم الطرق التي يتوصل بها المجتهد إلى توقع ما سيفضي إليه الفعل أو الحكم أثناء التنزيل.

---

(1) الإحكام: 237.
(2) ينظر: الجامع لأحكام القرآن لابن العربي: 10/ 49 ـ 50.

الشروط الضرورية للتمكن من اعتبار المآل

نظراً لكون أصل اعتبار المآل عبارة عن نظر اجتهادي، مقتضاه تعلق فكر المجتهد بما يتوقع من أثر حين تنزيل الحكم على الواقعة، كان لزاماً على كل من يروم تحقيقه والتمكن منه استجماع شروط أساسية، نذكر أهمها ـ في هذا المبحث ـ من خلال المطالب التالية:

* المطلب الأول *

الإلمام بمقاصد الشريعة الإسلامية

لما كان أصل اعتبار المآل ضرباً من الاجتهاد التنزيلي، فلا مناص من جعل العلم بمقاصد الشريعة الإسلامية والإلمام بها شرطاً للمتقين لكل من رام النظر في العواقب والمآلات ويتضح ذلك ـ بشكل جلي ـ إذا علمنا أن المدرك لأسرار الشريعة والعالم بمقاصدها هو الذي يستطيع استعمال الأدوات المعرفية والمنهجية ليستقيم اجتهاده، أما غيره الذي يستهين بعلم المقاصد ويحكم الهوى على الأدلة فلا يسلم أبداً ـ أثناء اجتهاده ـ من الخلط والاضطراب وهذا ما أشار إليه الشيخ عبد الله دراز أثناء تقديمه للموافقات، حين قال: «فترى فريقاً ممن يستحق وصف الأمية في الشريعة يأخذ ببعض جزئياتها يهدم به كلياتها، حتى يصير منها إلى ما ظهر له ببادئ الرأي من غير إحاطة بمقاصد الشارع لتكون ميزاناً لهذه الأدلة الجزئية، وفريقاً آخر يأخذ الأدلة الجزئية مأخذ الاستظهار على غرضه في النازلة العارضة، فيحكم الهوى على الأدلة حتى تكون الأدلة تبعاً لغرضه، من غير إحاطة بمقاصد الشريعة، ولا رجوع إليها رجوع الافتقار... وما ذلك إلا بسبب الأهواء المتمكنة من النفوس الحاملة على ترك الاهتداء بالدليل، وإطراح النصفة، وعدم الاعتراف بالعجز، مضافاً

ذلك كله إلى الجهل بمقاصد الشريعة والغرور بتوهم بلوغ درجة الاجتهاد»[1].

في الحقيقة، إن الإحاطة بعلم المقاصد الشرعية شرط أساس للتمكن من اجتهاد فقهي معتبر؛ لأنها تشكل حلقة من حلقاته، ومدعاة لإيجاد نظرة شمولية لأحكام الشريعة بل توسعة في آفاق الفقه وممارسة الاجتهاد[2]. ولا غرابة في ذلك، فالإمام الشاطبي جعل فهم المقاصد الشرط الأول لبلوغ درجة الاجتهاد، وعبر عن ذلك قائلاً: «إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين: أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها، والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها»[3].

وجماع الكلام، إن العلم بمقاصد الشريعة شرط ضروري لممارسة الاجتهاد لأنها المنهاج السليم الذي في ضوئه يقوم المجتهد بالاستنباط، ويعطي الوقائع والمستجدات أحكامها المناسبة.

وبعد تقديم هذا البيان المقتضب الخاص بعلاقة المقاصد الشرعية بالاجتهاد الفقهي، على وجه العموم، لا بد من تخصيص الكلام عن مظاهر حاجة المجتهد إلى المقاصد أثناء اعتبار المآل. وهكذا نقول: إنه لا يمكن الحديث عن اعتبار المآل من قبل المجتهد في غياب توفر شرط الإحاطة بعلم مقاصد الشريعة الإسلامية، وتبرز حاجته إلى هذا العلم من خلال ما يلي:

أ ـ العلم بمقصد الحكم:

ـ على المستوى النظري ـ[4] وهذا يتطلب من المجتهد «أن يكون له من الممارسة والتتبع لمقاصد الشريعة ما يكسبه قوة يفهم منها مراد الشرع من ذلك، وما يناسب أن يكون حكماً له في ذلك المحل، وإن لم يصرح به»[5].

---

(1) الموافقات: 1/ 9.

(2) ينظر: ناجي إبراهيم السويد، فقه الموازنات بين النظرية والتطبيق: 91.

(3) الموافقات: 4/ 105 ـ 106.

(4) معناه النظر إلى الحكم الشرعي بشكل مجرد، وضبط مقصده، على مستوى الفهم، بعيداً عن عوارض التشخص المختلفة التي تظهر غالباً أثناء التطبيق.

(5) الإمام السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج: 1/ 8.

ب ـ النظر إلى ذلك المقصد:

من حيث ما يؤول إليه أثناء التطبيق من تحقق أو عدمه؛ لأن الحكم الشرعي لا يتحقق مقصده من المصلحة بمجرد إجرائه الآلي على الأفعال، وإنما قد تحتف بالواقعة بعض الملابسات التي تجعل مآل المقصد من إجراء الحكم عبارة عن مفسدة، «ومن ثمة فإنه لا بد من أن يكون تطبيق الأحكام الشرعية في واقع الأفعال مبنياً على منهج يقوم على التحقيق في حصول المقاصد عند التطبيق أو عدم حصولها، وعلى أساس ما يتبين ذلك يتم التطبيق بالطريقة التي تتحقق بها المقاصد»[1].

ج ـ أثناء الموازنة بين المصلحة والمفسدة:

لما كان مستند اعتبار المآل، ومعتمده، متمثلاً في مدى حصول الانسجام مع المقاصد العامة، والمعاني الكلية للشريعة الإسلامية، شكلت ثنائية المصلحة والمفسدة ـ باعتبارها الركن الأساس في مقاصد الشريعة الإسلامية ـ أهم عنصر يراهن عليه المجتهد أثناء نظره إلى الأثر المتوقع حدوثه عند تنزيل الحكم على محله، وهذا ما بينه الإمام الشاطبي ـ أثناء شرحه مضمون أصل اعتبار المآل ـ قائلاً: «وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو الإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، مشروعاً لمصلحة تستجلب، أو لمفسدة تدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك»[2].

وبهذا يتبين أن الضابط الأساس أثناء اعتبار المآل هو النظر إلى ما يفضي إليه الحكم من أثر إبان التطبيق، وما ينتج عنه من مصالح ومفاسد.

---

(1) عبد المجيد النجار، فصول في الفكر الإسلامي المعاصر: 207 ـ 208.

(2) الموافقات: 4/ 194 ـ 195، ويراجع كذلك ما كتبه الشيخ أحمد الشريف السنوني في كتابه «مالك بن أنس ومدرسة المدينة»: 363، وما جاء في كتاب الشاطبي ومقاصد الشريعة لحمادي العبيدي: 151.

وكل هذا يتطلب من المجتهد القيام بموازنة دقيقة بين أصل الحكم - أي: ما شرع من أجله - ومآله أثناء التطبيق، وذلك بغية إثبات المشروعية لكل فعل يحقق آكد المصالح، ونفيها عن كل فعل تنشأ عنه المفاسد أو يفوت المصالح «فإذا كانت نتيجة التصرف مفسدة راجحة، أو مساوية للمصلحة، لم تشرع ولو كان في أصله مأذوناً فيه، وذلك سداً لذريعة الفساد، واحتياطاً في درئها، وبناء على ذلك، فإن المحظور أيضاً إذا أدى إلى مصلحة مؤكدة وكانت هذه المصلحة أرجح من الضرر الناشئ عن المحظور... أصبح هذا المحظور مأذوناً فيه بالنظر إلى هذا المآل وذلك في الظروف الاستثنائية غير العادية»[1].

وبناء عليه ينبغي أن يتوجه نظر المجتهد - أثناء إجراء الحكم على محله - إلى مآل التطبيق، وذلك بهدف التحقيق في حصول المقصد الشرعي، الأمر الذي يستلزم إجراء موازنة دقيقة لمعرفة أيهما الغالب: المصلحة أم المفسدة؟ فإذا كانت المصلحة هي الغالبة علم أن المقصد قد تحقق، لكن إذا آل الأمر إلى مفسدة غالبة عرف عدم تحقق المقصد.

ولقد نبّه الدكتور عبد المجيد النجار إلى ضرورة إجراء الموازنة بين المصلحة والمفسدة بحسب الاعتبارات الإضافية للفعل لا بحسب ذاته، وذكر منها - على سبيل المثال - ما يلي:

- اختلاف الزمان والمكان، فرب فعل من الأفعال تحققت فيه المصلحة في زمان ما أو في مكان معين، لكن أثناء تغيرهما آل الأمر إلى مفسدة.

- اختلاف النفوس، فقد يكون حكم ما يجري على شخص معين فيتحقق مقصده فيه، ولكنه أثناء إجرائه على شخص آخر لا يتحقق المقصد، وقد يؤول إلى مفسدة.

- اختلاف الأثر الذي يحدثه الفعل خارج محله، فقد يكون فعل ما يجري عليه حكمه فيحصل مقصده، ولا تترتب عليه آثار تمتد إلى غيره، ورب فعل آخر من نفس النوع يحصل مقصده، ولكن يكون له أثر بمفسدة خارج

---

(1) حليمة آيت حمودي، نظرية الباعث: 176.

محله قد تكون أكبر من المصلحة الحاصلة به في محله فيعرف إذن من دائرة تطبيق الحكم لهذا الاعتبار[1].

د ـ أثناء الموازنة بين مقصد الشارع ومقصد المكلف من الفعل:

إن الشارع سبحانه قاصد من إجراء جميع الأحكام الشرعية على محالها تحقيق مقاصدها التي لا تخرج عن جلب المصالح ودرء المفاسد عن المكلفين لكن في بعض الأحيان يكون قصد المكلف من الفعل مخالفاً لقصد الشارع، الأمر الذي ينبئ بمآل فاسد مفاده تحقيق مفسدة راجحة أو مساوية للمصلحة، وبالموازنة التي يقوم بها المجتهد ـ آنذاك ـ بين القصدين يتبين له مدى الاختلاف الحاصل بينهما فيعمد إلى منع المكلف من القيام بذلك الفعل ابتداء قبل الوقوع لأنه «إنما كلف بالأعمال من جهة قصد الشارع بها في الأمر والنهي؟ فإذا قصد بها غير ذلك كانت بفرض القاصد وسائل لما قصد لا مقاصد، إذ لم يقصد بها قصد الشارع فتكون مقصودة، بل قصد قصداً آخر جعل الفعل أو الترك وسيلة له فصار ما هو عند الشارع مقصود وسيلة عنده. وما كان شأنه هذا نقض لإبرام الشارع، وهدم لما بناه»[2].

وللإشارة هنا، لا بد من طرح السؤال عن كيفية التوصل إلى معرفة قصد المكلف ـ في حالة عدم التصريح به ـ وذلك بغية درء وقوع المفسدة التي سيؤول إليها الفعل؟

انطلاقاً من تتبع مجريات الأحداث والوقائع يتبين أنه لا يمكن التوصل إلى معرفة مقاصد المكلفين ـ في الغالب الأعم ـ إلا بفضل إفصاح المكلف عن قصده من الفعل الذي توجهت إليه نيته. وأما في حالة تعذر ذلك، فإن المجتهد ـ الذي يروم اعتبار المآل ـ لن يهتدي إلى معرفة مقصد المكلف، وإدراء الباعث الذي حفزه على الفعل إلا من خلال النظر إلى القرائن والأمارات المحتفة بالواقع أو الفعل.

---

(1) ينظر: فصول في الفكر الإسلامي المعاصر: 214 ـ 215.

(2) الموافقات: 2/ 334 ـ 335.

يقول الدكتور عبد المجيد النجار: «وربما صعب في هذا التحقيق تبين مقصد الفاعل من فعله حتى يحال بينه وبين إيقاعه، ولكن هذا الأمر يتعلق بالفاعل نفسه كما يتعلق بغيره من المسلمين، وبتحقيقه في نفسه تتبين له مقاصده فيكون عالماً بمسالك التطبيق في أفعاله بميزان التوافق والاختلاف بين تلك المقاصد ويبن مقاصد الشارع، وأما بالنسبة للآخرين فقد تبدو علامات وأمارات وقرائن تبين عن مقصده فيجري فعله حينئذ في تطبيق الحكم عليه بحسب ذلك الميزان»[1].

وكيفما كانت الطريقة الموصلة إلى معرفة مقصد المكلف، يبقى الهدف الأساس من وراء ذلك كله هو إجراء موازنة دقيقة ـ من قبل المجتهد ـ بين مقصد الشارع ومقصد المكلف، وذلك بغية منع وقوع الفعل، في حالة المناقضة بين المقصدين حتى لا يؤول الأمر إلى حصول مفسدة راجحة أو مساوية للمصلحة المقصودة من قبل الشارع، يقول الدكتور فتحي الدريني: «إن هذه المصلحة التي وضعها الشارع غاية للحكم، إنما قصد الشارع تحقيقها عملاً عن طريق الامتثال والتنفيذ، فإذا قصد المكلف تحقيق غرض آخر، أو لزم عن تحصيل المصلحة المشروعة نتائج ضرورية، فقد وقعت المناقضة، ومناقضة قصد الشارع باطلة، فما يؤدي إليها من العمل والتصرف باطل بالبداهة»[2].

وجملة القول، إن كل المظاهر التي سبق ذكرها تشترك كلها في إظهار الحاجة الماسة إلى الإلمام بمقاصد الشريعة ـ من قبل المجتهد ـ أثناء اعتبار المآل. وأن أي تقصير في ذلك لن يؤدي إلا إلى عدم التمكن من إدراك المآلات المتوقعة، خصوصاً وأن الأمر مبني ـ في الأخير ـ على المحصلة النهائية التي من الضروري أن تكون منسجمة مع ما يقصده الشارع سبحانه من تشريع الأحكام. ورحم الله الإمام الطاهر بن عاشور القائل: «إن لنا اليقين بأن أحكام الشريعة كلها مشتملة على مقاصد الشارع، وهي حكم ومصالح ومنافع،

---

(1) فصول في الفكر الإسلامي المعاصر: 217.

(2) نظرية التعسف في استعمال الحق: 14.

ولذلك كان الواجب على علمائها تعرف علل التشريع ومقاصده ظاهرها وخفيها، فإن بعض الحكم قد يكون خفياً، وإن أفهام العلماء متفاوتة في التفطن لها»[1].

* المطلب الثاني *

فقه الواقع

إن الأمر أثناء اعتبار المآل لا يتعلق فقط بمعرفة الحكم الشرعي والتأكد من مقصده، والشروع في إنجازه، بل يتعلق أيضاً باستكمال أبعاد أخرى تخص جوانب كثيرة، نذكر منها ما يخص محل التنفيذ، أو واقع التنزيل.

وبناء على هذا المعطى يصبح لزاماً على المجتهد القيام بدراسة دقيقة للظروف الزمانية والمكانية المحيطة بالنازلة، وذلك بغية توقع ما سيؤول إليه تطبيق الحكم الشرعي عليه. أو بعبارة أخرى: إن الشرط الأساس الذي ينبغي أن يتوفر عليه المجتهد قصد التمكن من اعتبار المآلات المتوقعة هو ما اصطلح على تسميته بـ«فقه الواقع». والذي يقصد به غالباً العلم والخبرة بالملابسات العامة المحيطة بالواقعة التي يراد تنزيل الحكم الشرعي عليها. وهذا ما يفهم من مضمون بعض التعريفات العامة التي تحدثت عن «فقه الواقع» باعتباره شرطاً أساسياً لممارسة الاجتهاد الفقهي، فقد قال الدكتور القرضاوي في شأنه: «وهو معرفة المجتهد بالناس والحياة من حوله، وذلك أنه لا يجتهد في فراغ، بل في وقائع تنزل بالأفراد والمجتمعات من حوله، وهؤلاء تؤثر في أفكارهم وسلوكهم تيارات وعوامل مختلفة: نفسية وثقافية واجتماعية واقتصادية وسياسية»[2].

وقال كذلك: «فقه الواقع؛ أي: معرفة الواقع معرفة صحيحة دقيقة، معرفته على ما هو عليه سواء كان لنا أم علينا، لا معرفته كما نتمنى أن يكون،

---

(1) مقاصد الشريعة الإسلامية: 246.

(2) الاجتهاد في الشريعة الإسلامية: 47.

كما يفعل ذلك كثيرون في تصوره وتصويره فإن ذلك خداع للنفس وتضليل للغير»[1].

وذهب الدكتور نور الدين الخادمي إلى القول: «والواقع ليس إلا مجموع الوقائع الفردية والجماعية، الخاصة والعامة، ومن ثم فإن فهم ذلك الواقع ـ أو فقهه ـ هو فهم تلك الوقائع واستيعابها، وتبين طبيعتها وخصائصها، حتى يسهل تنزيل الحكم الشرعي عليها»[2].

انطلاقاً من هذه التعاريف يتبين أن «فقه الواقع» عبارة عن معرفة دقيقة بشؤون الحياة العامة، وبكل الملابسات المحتفة بالوقائع التي يراد تنزيل الأحكام الشرعية عليها. وبناء عليه تبدو الحاجة إلى فقه الواقع ـ أثناء التطبيق ـ ضرورية؛ لأن إعطاء الوقائع الطارئة والحوادث المستجدة أحكامها المناسبة يتطلب الإحاطة الشاملة بالظروف المحيطة بها ودراستها دراسة مستوعبة لكل جوانبها، هذا فضلاً عن الفهم الدقيق للحكم الشرعي المراد تنزيله. يقول الإمام ابن قيم الجوزية رحمه الله: «ولا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم:

أحدهما: فهم الواقع والفقه فيه واستنباط علم ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتى يحيط به علماً.

والنوع الثاني: فهم الواجب في الواقع، وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه أو على لسان رسوله في هذا الواقع، ثم يطبق أحدهما على الآخر...»[3].

إن الوعي بقيمة «فقه الواقع»، واعتباره شرطاً للمتقين للتمكن من اعتبار المآل مرده بالأساس إلى تلك العلاقة الوطيدة التي تربط الفقه ـ بصفة عامة ـ بالواقع المعيش، والتي لا يمكن فصلها نظراً للتفاعل الحاصل بين النتاج

---

(1) السنة مصدر للمعرفة والحضارة: 228.
(2) الاجتهاد المقاصدي: حجيته، ضوابطه، مجالاته: 2/ 68.
(3) إعلام الموقعين: 1/ 87 ـ 88.

الفقهي والنوازل والأحداث الواقعية، الأمر الذي حدا بالدكتور الريسوني إلى القول: «فمثل الفقه والواقع كمثل الحبل المضفور، تكونه خصلتان تلتف إحداهما على الأخرى من أوله إلى آخره. فإذا التف الواقع بمشاكله ونوازله ومطالبه واستفساراته على الفقه، والتف الفقه باجتهاداته وفتاويه وتوجيهاته على الواقع، كانت الحياة تسير سيراً مفتولاً يعطيها متانة وقوة وتماسكاً. فإذا سار الواقع بعيداً عن الفقه، وسار الفقه بعيداً عن الواقع، فقدت الضفيرة صفتها، وفقدت بذلك قوتها ومتانتها»[1].

في الحقيقة إن اعتبار المآل، أو معرفة ما هو متوقع لا تتأتى إلى من خلال المعرفة المستوعبة والدقيقة لما هو واقع، وبيان ذلك أن المجتهد إذا نظر إلى الواقعة باعتبار دليلها الأصلي، وأحاط بملابساتها المقترنة بها والطارئة عليها، استطاع معرفة ما يمكن أن ينجم عنها من مآل أثناء إجراء الحكم الشرعي عليها.

وهكذا ينبغي لكل مجتهد يروم اعتبار المآل ألا يكون مختلياً في محرابه مختفياً بين كتبه لا يدري ما يجري في واقعه، ولا يفقه الظروف والملابسات المحيطة به، بل عليه قبل تنزيل الأحكام الشرعية على محالها أن يتعرف على النوازل والأحداث والوقائع ويفهم أبعادها وجزئياتها وملابساتها المختلفة حتى لا يقتصر على ترديد الاجتهادات السابقة التي قد تمنعه من تشوف العواقب والمآلات المحتملة ولله در الدكتور القرضاوي القائل: «إن فقه الواقع ضرورة لا بد منها، ولا سيما في عصرنا الذي تغير فيه الواقع ـ عن العصور السابقة ـ تغيراً كبيراً، ولم يعد يكفي الفقيه أن يقرأ الكتب القديمة وحدها على ما بها من علم غزير، بل يلزمه أن يقرأ كتاب الواقع ببصيرة الفقيه، وفقه المستبصر، حتى ينزل أحكام الشرع عليه تنزيلاً صحيحاً يضع الأمور في نصابها، ويأتي البيوت من أبوابها»[2].

---

(1) الاجتهاد: النص، الواقع، المصلحة: 59 ـ 60.

(2) مجلة المنار الجديد، العدد الثالث صيف 1998م، عنوان المقال: «فقه الواقع وتغير الفتوى» ص: 6.

وقبل ختام الحديث عن هذا الشرط، لا بد من الإشارة إلى أن كثيراً من الاعتبارات تندرج فيما يسمى بـ«فقه الواقع»، نذكر منها مثلاً:

أ ـ اختلاف الأعراف والعادات:

لما كان كل بلد مختص بأعراف وعادات معينة كان لزاماً على المجتهد التعرف عليها باعتبارها جزءاً من الواقع المراد تنزيل الحكم عليه. وفي هذا يقول الإمام القرافي: «ينبغي للمفتي إذا ورد عليه مستفت لا يعلم أنه من أهل البلد الذي منه المفتي وموضع الفتيا، أن لا يفتيه بما عاداته يفتي به، حتى يسأله عن بلده، وهل حدث له عرف أم لا؟ إن كان اللفظ عرف فهل عرف ذلك البلد موافق لهذا البلد في عرفه أم لا؟ وهذا أمر متعين واجب لا يختلف فيه العلماء»[1].

وتظهر أهمية اختلاف الأعراف والعادات من خلال ذلك التأثير الكبير الذي تحدثه في كثير من الأحكام الشرعية، الأمر الذي يجعل المجتهد أثناء اعتبار المآل ملزماً بإدراك أهم التغيرات التي تمس الأوضاع الاجتماعية، وذلك حتى يكون على بينة من مآلات تطبيق الأحكام. وهذا ما نستنتجه من كلام الدكتور عمر الجيدي رحمه الله الذي جاء فيه: «ومن المقرر في فقه الشريعة أن لتغير الأوضاع والأحوال الزمنية تأثيراً كبيراً في الأحكام الشرعية الاجتهادية. فإن هذه الأحكام القصد منها إقامة العدل وجلب المصلحة ودرء المفسدة، فلها ارتباط وثيق بالأوضاع والوسائل الزمنية وبالأخلاق العامة: فكم من حكم كان تدبيراً أو علاجاً ناجحاً لبيئة في زمن معين، فأصبح بعد جيل أو أجيال لا يفي بالغرض المنشود. أو أصبح يفضي إلى عكسه بتغير الأوضاع والوسائل والأخلاق»[2].

ب ـ تغير الزمان والمكان:

إن تغير الزمان والمكان عنصر مهم من عناصر «فقه الواقع»، وهو بذلك

---

(1) الإحكام في تمييز الفتاوي عن الأحكام: 232، وينظر: إعلام الموقعين: 4/ 228.

(2) العرف والعمل في المذهب المالكي: 114، ويقارن بما ورد عند الأستاذ الزرقا في المدخل الفقهي العام: 2/ 941.

شرط ضروري للتمكن من اعتبار المآل وبيان ذلك أن كثيراً من الأفعال قد تحقق المصالح المرجوة منها في زمان ما أو في مكان معين، لكن أثناء تغيرهما قد تؤول تلك المصالح إلى مفاسد أو العكس، وقد أورد الإمام الشاطبي مثالاً لاعتبار المكان، وذلك حين قال: «منها ما يكون متبدلاً في العادة من حسن إلى قبح وبالعكس، مثل كشف الرأس فإنه يختلف بحسب البقاع، فهو لذوي المروءات قبيح في البلاد المشرقية، وغير قبيح في البلاد المغربية، فالحكم الشرعي يختلف باختلاف ذلك، فيكون عند أهل المشرق قادحاً في العدالة، وعند أهل المغرب غير قادح»[1].

أما أمثلة اعتبار الزمان فهي كثيرة تبعاً لتعدد مظاهر التغير التي تعتري أحوال الناس من زمان إلى آخر، فقد يتعلق الأمر بفساد الأخلاق وفقدان الورع وضعف الوازع الديني، مما يسمونه: فساد الزمان. أو قد يكون ناشئاً عن حدوث أوضاع تنظيمية ووسائل زمنية جديدة... وهو المسمى بتطور الوسائل واختلاف الأوضاع، ومن الأمثلة الموضحة لكلا النوعين نذكر ما يلي[2]:

• **ما يتعلق بفساد الزمان**: ففي المذهب الحنفي أن الزوجة إذا قبضت معجل مهرها تلزم بمتابعة زوجها حيث شاء، لكن المتأخرين أفتوا بعدم إجبار المرأة على متابعة زوجها إلى أي مكان وإن أوفاها معجل مهرها، إلا إذا كان وطناً لها، وقد جرى فيه عقد الزواج بينهما، وذلك اعتباراً لما قد يؤول إليه أمرها بسبب فساد الزمان وانقلاب الأخلاق وغلبة الجور.

إلا أن هذا كله كان في الماضي، أما اليوم فأظن أنه لم يعد هناك إشكال في الغالب بفضل الضمانات الكثيرة التي تصاحب تسجيل عقود الزواج في سجلات العدول الموثقين.

ومن أمثلة هذا النوع كذلك إفتاء المتأخرين من فقهاء المذهب الحنفي

---

(1) الموافقات: 2/ 284.

(2) مصطفى أحمد الزرقا، المدخل الفقهي العام: 2/ 943 وما بعدها (بتصرف)، وينظر: تغير الاجتهاد للدكتور وهبة الزحيلي: 35 وما بعدها.

بجواز أخذ الأجرة أو الراتب على تعليم القرآن وسائر العلوم الدينية، والقيام بأداء الشعائر الإسلامية كالإمامة والخطابة يوم الجمعة، والعيد، والأذان والإقامة ونحوها نظراً لتغير الزمان وقعود الهمم عن هذه الواجبات وانقطاع المكافآت والعطايا عن أولئك المشتغلين بهذه الوظائف.

• **وأما النوع الثاني فمن أمثلته**: استحداث كثير من الأنظمة الإدارية في داخل الوطن وعند السفر والانتقال بين البلدان بغية تحقيق مقاصد محددة كإلزام المواطنين بالبطاقة الوطنية مثلاً للتعرف على الشخصية، وإلزامهم برخص السياقة للحفاظ على الحياة والنظام، واشتراط الحصول على جواز السفر والتأشيرة قصد الإذن أو السماح بالمغادرة أو الدخول إلى قطر آخر والانتقال بين الأقطار. . .

إن فقه هذا التطور كفيل بتمكين المجتهد من اعتبار مآلات تطبيق الأحكام الشرعية على الأحداث والوقائع المستجدة في واقع الناس.

وبناء على ما سبق يتبين لنا أنه من اللازم على كل مجتهد أراد تطبيق الحكم الشرعي على محله أن يفقه واقعه الذي يعيش فيه، وذلك من خلال تعرفه على أهم الملابسات المحتفة بالواقعة، واستحضاره لكل اعتبارات تغير الحكم الشرعي، سواء تعلق الأمر باختلاف العادات والأعراف، أو بتغير الزمان والمكان.

وفي الحقيقة، لو أن فقهاءنا الأجلاء أولوا العناية القصوى لشرط «فقه الواقع»، ورأعوا الموارد التي تتقبل تغير الأحكام قبل إصدار الفتاوى ومباشرة التطبيق، لكان فقهنا عملياً ينطلق من الواقع لاستشراف المتوقع، ويجيب عن السؤالات دون إغفال للمآلات.

* المطلب الثالث *

معرفة أحوال المكلفين

إن النظر في أحوال المكلفين ومراعاة ما يبنهم من تفاوت شرط ضروري للاجتهاد عموماً، وللتمكن من اعتبار المآلات خصوصاً، وبيان ذلك أن

المجتهد أثناء نزوعه إلى تنزيل الأحكام لا بد أن يتجه نظره إلى المكلفين، وأن يستحضر ما بينهم من تفاوت في أحوالهم الخاصة «وذلك أن الأشخاص يتغايرون، كما هو معلوم، من جوانب شتى: يختلفون بدنياً ما بين القوة والضعف وعقلياً ما بين القدرة على الفهم وعدمها، ونفسياً ما بين قوة التحمل وضعفها وقلبياً ما بين قوة الإيمان وضعفه، وخلقياً وطبعياً ما بين الحسن والسوء والتمام والنقص، كما يختلفون من حيث مقاصدهم وحاجة غيرهم إليهم، ومقام بعضهم من بعض إلى غير ذلك من التباينات الذاتية والحالية والاجتماعية»[1].

وفي حقيقة الأمر، إن شرط معرفة أحوال المكلفين جزء لا يتجزأ من فقه الواقع، والسبب الذي حفزني على تخصيصه بالحديث ههنا يكمن أولاً في ارتباطه الوثيق بالذات الإنسانية التي تشكل إحدى العناصر الأساسية في العملية الاجتهادية. وثانياً في الرغبة الأكيدة في إظهار ضرورته للتمكن من اعتبار المآل.

والمتأمل في جوهر هذا الشرط يلحظ أنه لا يعدو أن يكون عبارة عن نظر خاص في المكلف، وأن أهميته تتجلى في سعي المجتهد نحو التمكن منه، وذلك قصد التعرف على مآل تطبيق الحكم: فإذا كان هذا المآل مقصوداً ومعتبراً شرعاً أفتى المجتهد بإمكانية تنزيل ذلك الحكم، أما إذا كان المآل غير مشروع - أي: لا يتفق مع مقصد الشارع - فإن التطبيق يمنع ابتداء قبل الوقوع، وذلك حتى لا يفضي إلى إحداث مفسدة راجحة أو مساوية.

ومن جانب آخر، فإنه يمكن اعتبار شرط معرفة أحوال المكلفين من أنواع التحقيق الخاص الذي يتميز بخصوصيات نفسية «ترجع إلى طبيعة النفس الإنسانية في تحملها للتكاليف، وسلوكها في ذاك، وتعرضها للأهواء، ومداخل الشيطان، والرياء، والعجب، والإقدام والإحجام، والصبر، والملل، وكل الأعراض الطارئة على الإنسان السالك إلى الله...»[2].

---

(1) زيد بوشعراء، عوامل تغير الأحكام في التشريع الإسلامي: 233.
(2) المصطلح الأصولي عند الشاطبي: 412.

ومن النماذج التطبيقية لهذا الشرط، نذكر على سبيل المثال:

اختلاف فتوى رسول الله ﷺ بالنسبة لرجلين في مسألة واحدة: فعن عمرو بن العاص رضي الله عنه قال: «كنا عند النبي ﷺ، فجاء شاب فقال: يا رسول الله أقبل وأنا صائم؟ قال: «**لا**». فجاء شيخ فقال: يا رسول الله أقبل وأنا صائم؟ قال: «**نعم**»، فنظر بعضنا إلى بعض، فقال رسول الله ﷺ: «**قد علمت نظر بعضكم إلى بعض إن الشيخ يملك نفسه**»»[1].

إن ترخيصه عليه الصلاة والسلام بالقبلة للشيخ أثناء الصوم، ونهيه عن ذلك بالنسبة للشاب دلالة على مراعاته ﷺ لحال كل واحد منهما، وبناء على ذلك اعتبر المآلات المتوقعة، إذ خشي أن تكون إباحة القبلة للشاب مدعاة إلى إفساد صومه، بينما لا يتحقق هذا في الشيخ الكبير.

ولقد كان عليه الصلاة والسلام يوصي كل واحد من أصحابه بغير ما أوصى به الآخر، وذلك لاختلاف أحوالهم: فعن أبي ذر رضي الله عنه قال: قلت: يا رسول الله! أوصني، قال: «**اتق الله حيثما كنت وأتبع السيئة الحسنة تمحها، وخالق الناس بخلق حسن**»[2].

عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رجلاً قال للنبي ﷺ: أوصني، قال: «**لا تغضب، فردد مراراً، قال: لا تغضب**»[3].

وعن أبي هريرة رضي الله عنه، أن أعرابياً جاء إلى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله! دلني على عمل إذا عملته دخلت الجنة قال: «**تعبد الله ولا تشرك به شيئاً، وتقيم الصلاة المكتوبة، وتؤدي الزكاة المفروضة، وتصوم رمضان**» قال: والذي نفسي بيده لا أزيد على هذا شيئاً ولا أنقص منه[4].

---

(1) مسند أحمد: 2/ 610، ومسند عبد الله بن عمر حديث رقم: 6751.

(2) مسند أحمد: 5/ 158.

(3) صحيح البخاري: 5/ 2267 كتاب الأدب، باب الحذر من الغضب، رقم الحديث: 5765.

(4) صحيح مسلم: 1/ 44، كتاب الإيمان، باب بيان الإيمان الذي يدخل به الجنة... رقم الحديث: 14.

وعن عبد الله بن بسر: جاء أعرابيان إلى النبي ﷺ، فقال أحدهما: يا رسول الله! أخبرني بأمر أتشبث به، قال: «**لا يزال لسانك رطباً من ذكر الله**»[1].

وانطلاقاً من هذه الأحاديث النبوية يتبين لنا أن رسول الله ﷺ كان يراعي أحوال سائليه قبل الإجابة عن أسئلتهم، وذلك اعتباراً منه ﷺ لما قد يؤول إليه أمر كل واحد منهم بالنظر إلى تباين حاجاتهم ومشكلاتهم واستطاعاتهم...

ولعمري، إن هذا كله ليدل دلالة واضحة - كما قال الدكتور الصادق عبد الرحمٰن الغرباني - على «أن رسول الله ﷺ - بالإضافة إلى كونه مبلغاً عن الله شرعه هو صاحب الفراسة الصادقة والنظرة الصائبة والإلهام الصحيح، والكشف الذي لا يخطئ، وهو خبير بأدواء النفوس، ماهر بعيوبها، ولكم شفى نفوساً مرضى، وعقولاً هلكى، يوجه كل سائل إلى الفضيلة التي تنقصه، والعمل الذي أجدر به أن يفعله...»[2].

ولم يحد الصحابة الكرام عن هذا النهج النبوي: إذ كانوا ﷺ ينطلقون من معرفتهم الدقيقة بأحوال المستفتين قصد التمكن من اعتبار المآلات المتوقعة أثناء الافتاء ومن التطبيقات الشاهدة على ذلك:

أن رجلاً جاء إلى ابن عباس فقال: ألمن قتل مؤمناً توبة؟ قال: لا، إلى النار، فلما ذهب قال له جلساؤه: ما هكذا كنت تفتينا، فما بال هذا اليوم؟ قال: إني أحسبه مغضباً يريد أن يقتل مؤمناً، فبحثوا في أثره، فوجدوه كذلك[3].

إن ابن عباس رضي الله عنهما نظر إلى حال الرجل قبل أن يجيبه، وذلك ليتمكن من

---

(1) الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان: 3/ 96، كتاب الرقائق، باب الأذكار، رقم الحديث: 814.

(2) الحكم الشرعي بين النقل والعقل: 233.

(3) رواه ابن أبي شيبة، قال الحافظ ابن حجر العسقلاني: رجاله ثقات، ينظر: كتاب التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير: 4/ 187.

معرفة ما قد يترتب عن فتواه وبناء على ذلك لم يفته بما كان يفتي به قبل حتى لا يفتح له المجال لارتكاب الجريمة، وهذا ما بينه الدكتور القرضاوي حين قال: «رأى ابن عباس في عيني هذا الرجل الحقد والغضب، والتوثب للقتل، وإنما يريد فتوى تفتح له باب التوبة، وبعد أن يرتكب جريمته، فقمعه وسد عليه الطريق، حتى لا يتورط في هذه الكبيرة الموبقة ولو رأى في عينيه صورة امرئ نادم على ما فعل، لفتح له باب الأمل»[1]

وعلى العموم، إن معرفة أحوال المكلفين من الشروط الأساسية التي تساعد المجتهد على معرفة المآلات وحسن تقديرها قبل إصدار الفتاوى أو تنزيل الأحكام الشرعية، وذلك بغية التمكن من تحقيق المصالح المقصودة شرعاً، وإبعاد المفاسد الراجحة أو المساوية.

وتبعاً لأهمية هذا الشرط فقد أضحى لزاماً على كل من أراد التحقق منه أن يكون مجتهداً ربانياً، أو حكيماً «رزق نوراً يعرف به النفوس ومراميها، وتفاوت إدراكها وقوة تحملها للتكاليف، وصبرها على حمل أعبائها أو ضعفها، ويعرف التفاتها إلى الحظوظ العاجلة أو عدم التفاتها»[2] أو بعبارة أخرى، لا بد أن يكون هذا المجتهد فقيه النفس حتى يتعرف على أحوال الناس بنوع من الكرامات، وإصابة الظن والحدس، أو بالدلائل والتجارب والأخلاق والمخالطة.

وأعتقد.أنه في غياب تلك المؤهلات لن يستطيع المجتهد التعرف على أحوال الناس، ولن يتمكن آنذاك من اعتبار المآلات المتوقعة، وهذا ما ألمح إليه الإمام ابن قيم الجوزية رحمه الله حين قال: «فإنه إذا لم يكن فقيهاً في الأمر له معرفة بالناس تصور له الظالم بصورة المظلوم وعكسه، والمحق بصورة المبطل وعكسه، وراج عليه المكر والخداع والاحتيال، وتصور له الزنديق في صورة الصديق، والكاذب في صورة الصادق، ولبس كل مبطل ثوب زور تحتها الإثم

(1) عوامل السعة والمرونة في الشريعة الإسلامية: 110.
(2) الموافقات: 4/ 98.

والكذب والفجور، وهو لجهله بالناس وأحوالهم وعوائدهم وعرفيانهم لا يميز هذا من هذا، بل ينبغي له أن يكون فقيهاً في معرفة مكر الناس وخداعهم واحتيالهم وعوائدهم وعرفيانهم، فإن الفتوى تتغير بتغير الزمان والمكان والعوائد والأحوال، وذلك كله من دين الله...»[1].

* المطلب الرابع *

فقه السنن الإلهية

السنن الإلهية هي تلك القوانين الجارية المطردة في الوجود كله، وهي لا تتبدل ولا تتحول، وهذا ما نبه إليه القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿فَهَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ ٱلْأَوَّلِينَ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحْوِيلًا﴾ [فاطر: 43]. يقول الشيخ محمد الغزالي رحمه الله: «وكلمة «سنة» تعني القانون المطرد الذي لا يتخلف إلا في قضايا السنن الخارقة... أما السنن الجارية فلا تتخلف، وإن كان لا يرى اطرادها واضحاً وصارماً كقوانين المادة»[2].

وأما فقه هذه السنن فمعناه إدراكها إدراكاً جيداً واستحضارها أثناء وقوع الأحداث والنوازل، أو بتعبير أدق هو: النظر إلى الوقائع والأحداث في إطار السنن الإلهية الأصلية، وبيان أنها لا تقع في الوجود جزافاً أو اعتباطاً، بل إنها خاضعة لنواميس ثابتة «والقرآن يقرر هذه الحقيقة، ويعلمها للناس، كي لا ينظروا الأحداث فرادى، ولا يعيشوا الحياة غافلين عن سننها الأصلية، محصورين في فترة قصيرة من الزمان، وحيز محدود من المكان، ويرفع تصورهم لارتباطات الحياة، وسنن الوجود، فيوجههم دائماً إلى ثبات السنن وإطراد النواميس»[3].

ولما كانت السنن الإلهية جارية على الناس جميعاً، ومطردة في كل العصور والأزمان، كان اكتشافها وفقهها شرطاً للمتقين لاعتبار المآلات

(1) إعلام الموقعين: 4/ 204 ـ 205، وينظر: كذلك الطرق الحكمية: 10.
(2) كيف نتعامل مع القرآن: 49.
(3) في ظلال القرآن: 5/ 2949 ـ 2950.

المتوقعة ويتضح ذلك جلياً من خلال الخطاب القرآني الذي يؤكد على ضرورة السير في الأرض قصد استيعاب الحاضر وإبصار المستقبل، أو اعتبار المآل، يقول عمر عبيد حسنة: «لقد قدمت معرفة الوحي، في الكتاب والسنة، الخلاصات والنماذج المطلوبة من قصص الأنبياء، التي تعتبر منجماً زاخراً بالعبر والدروس، وعطاء لا ينفد للتدافع، والصراع بين الخير والشر والنتائج والمآلات التي تحققت وفق هذه السنن الإلهية في التاريخ، الذي يعتبر المختبر البشري الدقيق لفاعلية هذه السنن. . .»(1).

وإذا نحن حاولنا استقراء بعض الآيات القرآنية التي تنص على وجود سنن إلهية مطردة في حياة الأفراد والمجتمعات، فإننا سنهتدي ـ لا محالة ـ إلى أن فقهها يعد شرطاً للمتقين لاعتبار مآلات الأحداث الواقعة في هذا الوجود، ولتوضيح ذلك نكتفي بعرض النموذجين التاليين:

• يقول الله تعالى: ﴿قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ ﴿137﴾ هَذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ ﴿138﴾﴾ [آل عمران: 137 ـ 138].

يلفت القرآن الكريم ـ من خلال هذه الآية الكريمة ـ إلى ضرورة فقه سنن الله في الأرض واستيعابها، وإلى دراسة النواميس وإدراك مغازيها، وذلك بقصد معرفة عاقبة المكذبين على مدار التاريخ، وانكشاف مآلات الأحداث وعواقبها التي ستكون عبارة عن نصر للمسلمين الصابرين وهزيمة نكراء للكافرين المكذبين، وهي كما قال سيد قطب رحمه الله: «عاقبة تشهد بها آثارهم في الأرض وتشهد بها سيرهم التي يتناقلها خلفهم. . . ولقد ذكر القرآن الكريم كثيراً من هذه السير ومن هذه الآثار في مواضع منه متفرقة، بعضها حدد مكانه وزمانه وشخوصه، وبعضها أشار إليه بدون تحديد ولا تفصيل. . . وهنا يشير هذه الإشارة المجملة ليصل إلى نتيجة مجملة: إن ما جرى للمكذبين بالأمس سيجري مثله للمكذبين اليوم وغداً. ذلك كي تطمئن قلوب الجماعة المسلمة

---

(1) من فقه التغيير، ملامح من المنهج النبوي: 94 ـ 95.

إلى العاقبة من جهة وكي تحذر الانزلاق مع المكذبين من جهة أخرى...»[1]

• وقال سبحانه: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ ۗ وَإِذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِقَوْمٍ سُوٓءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُۥ ۚ وَمَا لَهُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَالٍ﴾ [الرعد: 12].

اقتضت سنة الله تعالى في خلقه أن لا يغير ما بهم إلا وفق التغيير الذي يحدثونه في نفوسهم وأعمالهم، وهكذا أثناء فقهنا لهذه السنة المطردة نستطيع معرفة المآل الذي سيرتبه الله ﷻ على حال القوم، وهذا ما أكدته الآية الكريمة: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ ۙ وَأَنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ۝٥٣﴾ [الأنفال: 53].

وهذه السنّة مثل غيرها من السنن الإلهية ـ لا تحابي أحداً، سواء كان مؤمنا أو كافرا ـ فالله ﷻ لا يسلب الناس النعم إلا بعد أن يغيروا نواياهم ويبدلوا سلوكهم، ويقلبوا أوضاعهم من صلاح إلى فساد ﴿كَدَأْبِ ءَالِ فِرْعَوْنَ ۙ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ۚ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِ رَبِّهِمْ فَأَهْلَكْنَٰهُم بِذُنُوبِهِمْ وَأَغْرَقْنَآ ءَالَ فِرْعَوْنَ ۚ وَكُلٌّ كَانُوا۟ ظَٰلِمِينَ ۝٥٤﴾ [الأنفال: 54]. فالله سبحانه أهلك آل فرعون والذين من قبلهم بعد التكذيب بآياته، وتلك سنة مطردة تعم كل من تنكب عن الطريق السوي، وأنكر الحق وانحرفت نواياه، فلم يشكر الله على نعمه الكثيرة وكفر بآياته البينة... ألا فبئس حالهم وساء مآلهم الذي لا يرد إذا استحقوه بما في أنفسهم.

وفي المقابل، فهو ﷻ يكرم عباده بنعمه الكثيرة، ويرزقهم من فضله، ويمكن لهم دينهم الذي ارتضى لهم، ويجعلهم خلائف في الأرض كلما تغيرت أحوالهم نحو الأحسن، فأعلنوها إيماناً صادقاً، وعبادة حقة، وعملاً صالحاً وشكروا الله على نعمه الكثيرة، ولم يشركوا به أحداً. وعن هذا قال الله تعالى: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِى ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا ۚ يَعْبُدُونَنِى لَا يُشْرِكُونَ بِى شَيْـًٔا ۚ وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ۝٥٥﴾ [النور: 55].

---

(1) في ظلال القرآن: 1/ 479.

وهكذا فسنة الله تقتضي أنه كلما قام المسلمون على شرط الله ﴿يَعۡبُدُونَنِي لَا يُشۡرِكُونَ بِي شَيۡـٔٗاۚ﴾ كان مآلهم الاستخلاف، والتمكين والأمن.

وعلى العموم، إن إرشاد الله ﷻ إيانا ـ من خلال كتابه العزيز ـ إلى أن له في خلقه سنناً جارية يوجب على كل من رام التمكن من اعتبار المآل ضرورة فقهها، وامتلاك القدرة على التعامل معها واستحضارها أثناء حدوث الوقائع والأحداث.

وأستطيع الجزم بالقول ـ بعد هذا كله ـ إن أية مفاجأة بالمآلات المتوقعة، أثناء تنزيل الأحكام أو مباشرة الأعمال، تعني في كثير من الأحيان عدم فقه السنن، وعدم إدراك الأسباب والمقدمات المفضية إلى النتائج والعواقب، كما تعني كذلك عدم استيفاء الشروط الضرورية الأخرى ـ التي تحدثنا عنها قبل ـ والمتمثلة في الإلمام بمقاصد الشريعة، وفقه الواقع، ومعرفة أحوال الناس.

الفصل الثاني

التأصيل الشرعي لأصل اعتبار المآل

لا بد لكل أصل من أدلة تثبت مشروعيته، سواء كانت هذه الأدلة منقولة أو معقولة، وإلا فلا عبرة به، ولا يعد أصلاً بالمعنى العلمي. . . وأصل اعتبار المآل الشرعي كذلك له أدلته الشرعية من الكتاب والسنة النبوية، واجتهادات الصحابة والتابعين ﷺ، وأقوال الأئمة المجتهدين ـ رحمهم الله ـ، وكذلك من دليل العقل. ولبيان هذا كله، لا بد من القيام:

* **أولاً**: باستقراء لبعض النصوص الشرعية قرآناً وسنة، وذكر نماذج من اجتهادات الصحابة والتابعين الدالة على اعتبار المآل في الشريعة الإسلامية.

* **وثانياً**: الإشارة إلى بعض أقوال الأئمة المجتهدين الذين اتفقوا على تسويغ العمل بمضمون هذا الأصل أثناء إصدارهم الفتاوى، أو إبان تنزيل الأحكام الشرعية على محالها.

ثم أخيراً، لا بد من الاستدلال على مشروعيته بأدلة عقلية تعضد ما أثبتته الأدلة الشرعية.

وهكذا سيتضمن هذا الفصل المباحث التالية:

المبحث الأول: الأدلة من القرآن الكريم.

المبحث الثاني: الأدلة من السنة النبوية.

المبحث الثالث: الأدلة من اجتهادات الصحابة ﷺ.

المبحث الرابع: الأدلة من اجتهادات التابعين والأئمة المجتهدين.

المبحث الخامس: دليل العقل والنظر.

المبحث الأول

الأدلة من القرآن الكريم

تنبني مشروعية أصل اعتبار المآل على استقراء كثير من الآيات القرآنية(1) التي تؤكد على عدم الوقوف عند ظاهر الأمر للحكم بمشروعية الفعل في جميع الحالات وتحت كل الظروف، بل لا بد من النظر إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل. وللتوضيح، أرى من الضروري إيراد بعض النماذج من الآيات التي ترشد إلى اعتبار المآل بشكل خاص - إذ لا يسعني الإتيان على جميعها - ومنها:

- **قوله تعالى:** ﴿وَلَا تَسُبُّوا۟ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّوا۟ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ ۗ كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِم مَّرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿108﴾﴾ [الأنعام: 108].

إن وراء سب الأوثان - في الظاهر - مصالح متعددة، منها تخذيل المشركين وتوهين أمر الشرك وإذلال أهله، لكنه اعتباراً للمآل المتمثل في سب الله جهلاً واعتداء، نهى الله ﷻ رسوله الكريم ﷺ والمؤمنين عن سب آلهة المشركين وأصنامهم، ووجههم إلى أن يكون إعراضهم في أدب، وفي وقار، وفي ترفع يليق بهم. وهذا ما أكدته أغلب التفاسير؛ إذ جاء في تفسير

---

(1) ذكر الإمام الشاطبي نصوصاً قرآنية ترشد كلها إلى اعتبار المآل بشكل عام من خلال الإخبار عن عاقبة الفعل وأثره، وهذا ما أطلق عليه رَحِمَهُ ٱللَّهُ (اعتبار المآل على الجملة). ومن هذه النصوص: قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿21﴾﴾ [البقرة: 21]، وقوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: 183]، وقوله: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ وَتُدْلُوا۟ بِهَآ إِلَى ٱلْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا۟ فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ بِٱلْإِثْمِ﴾ [البقرة: 188]. الموافقات: 4/ 196 - 197.

ابن كثير: «يقول الله تعالى ناهياً لرسوله ﷺ والمؤمنين عن سب آلهة المشركين، وإن كان فيه مصلحة، إلا أنه يترتب عليه مفسدة أعظم منها، وهي مقابلة المشركين بسب إله المؤمنين (وهو الله لا إله إلا هو) كما قال علي بن أبي طلحة عن ابن عباس في هذه الآية قالوا: يا محمد لتنتهين عن سبك آلهتنا، أو لنهجون ربك، فنهاهم الله أن يسبوا أوثانهم ﴿فَيَسُبُّوا۟ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾...»[1].

ومن الاستنباطات المهمة من هذه الآية الكريمة أن الداعي إلى الحق والناهي عن الباطل إذا خشي أن يؤول أمره أو نهيه إلى ما هو أشد منه من انتهاك حرم، ومخالفة حق، ووقوع في باطل أشد كان الترك أولى به، بل كان واجباً عليه... وهي كذلك أصل أصيل في سد الذرائع وقطع التطرق إلى الشبه ـ كما قال الإمام الشوكاني في «تفسيره» ـ[2].

ـ قوله تعالى، على لسان يعقوب عليه السلام: ﴿قَالَ يَٰبُنَيَّ لَا تَقْصُصْ رُءْيَاكَ عَلَىٰٓ إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا۟ لَكَ كَيْدًا ۖ إِنَّ ٱلشَّيْطَٰنَ لِلْإِنسَٰنِ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴿٥﴾﴾ [يوسف: 5].

من خلال هذه الآية الكريمة ينهى سيدنا يعقوب ابنه يوسف عليهما السلام، عن إخبار اخوته بالرؤيا التي هي نعمة من ربه سبحانه، يمكنه التحدث بها، اعتباراً للمآل المتمثل في الخوف من أن يؤدي إطلاع اخوته عليها إلى نصب حبائل الكيد له بسبب الغيرة والحسد. ولقد بين الإمام الآلوسي هذا المعنى أثناء تفسير قوله تعالى ﴿فَيَكِيدُوا۟ لَكَ كَيْدًا﴾ بقوله: «أي: يحتالوا لإهلاكك حيلة عظيمة لا تقدر على التفصي عنها، أو خيفة لا تتصدى لمدافعتها، وإنما قال له ذلك لما أنه عليه السلام عرف من رؤياه أنه سيبلغه الله مبلغاً جليلاً من الحكمة، ويصطفيه للنبوة، وينعم عليه بشرف الدارين، فخاف عليه حسد الاخوة وبغيهم، فقال له ذلك صيانة لهم في الوقوع فيما لا ينبغي في حقه، وله من معاناة المشاق ومقاساة الأحزان، وإن كان واثقاً بأنهم لا

---

(1) تفسير القرآن العظيم: 2/ 262.
(2) فتح القدير: 2/ 150 ـ 151.

يقدرون على تحويل ما دلت عليه الرؤيا، وأنه سبحانه سيحقق ذلك لا محالة. وطمعاً في حصوله بلا مشقة، وليس ذلك من الغيبة المحظورة في شيء...»[1].

ومن الأحكام التي تضمنتها هذه الآية الكريمة، نذكر مثلاً:

إباحة تحذير المسلم أخاه المسلم من أي مآل فاسد ـ كالكيد له مثلاً ـ لأن ذلك غير داخل في باب الغيبة.

جواز ترك إظهار النعمة عند من تخشى غائلته حسداً وكيداً حتى لا يؤول الأمر إلى مفسدة يصعب تجاوزها[2].

ـ **قوله تعالى**: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَن تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿216﴾﴾ [البقرة: 216].

تتحدث الآية الكريمة عن الجهاد الذي فرضه الله سبحانه على المسلمين، وهو مكروه لهم لما فيه من المشقة، وبذل للمال، وهلاك للأنفس. لكن الإنسان من طبيعته النظر إلى الأمر فيكره بعض التكاليف، ويسعى لاجتنابها دون التشوف إلى مآلاتها وعواقبها التي تكون خيراً له ولغيره. وفي المقابل تجده يحب بعض الأمور ويحرص على الوصول إليها والقيام بها، رغم الشر الذي قد يحصل في مآلاتها. يقول الإمام ابن كثير أثناء تفسيره للآية: «هذا إيجاب من الله تعالى للجهاد على المسلمين أن يكفوا شر الأعداء عن حوزة الإسلام... وقوله: ﴿وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ﴾ أي: شديد عليكم ومشقة وهو كذلك، فإنه إما أن يقتل أو يجرح مع مشقة السفر ومجالدة الأعداء. ثم قال تعالى: ﴿وَعَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ أي: لأن القتال يعقبه النصر والظفر على الأعداء والاستلاء على بلادهم وأموالهم وذراريهم وأولادهم. ﴿وَعَسَىٰ أَن تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ﴾ وهذا عام في الأمور

---

(1) روح المعاني: 3/ 373.

(2) ينظر: الجامع لأحكام القرآن: 9/ 126 ـ 127.

كلها قد يحب المرء شيئاً وليس له فيه خيرة ولا مصلحة، ومن ذلك القعود عن القتال قد يعقبه استيلاء العدو على البلاد والحكم. ثم قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ أي: هو أعلم بعواقب الأمور منكم، وأخبر بما فيه صلاحكم في دنياكم وأخراكم، فاستجيبوا له وانقادوا لأمره، لعلكم ترشدون»[1].

وبهذا يمكن القول: إنه بناء على اعتبار المآل، ليس من المطرد أن يكون كل مكروه ضاراً، ولا كل محبوب نافعاً، «وهذه حكمة عظيمة إذ قد تكره النفوس ما في عاقبته خير. فبعضه يمكن التوصل إلى معرفة ما فيه من الخير عند غوص الرأي، وبعضه قد علم الله أن فيه خيراً، لكنه لم يظهر للناس... والمقصود من هذا: الإرشاد إلى إعماق النظر، وتغلغل الرأي في عواقب الأشياء، وعدم الاغترار بالبوارق الظاهرة، ولا بميل الشهوات...»[2].

ـ **قوله تعالى:** ﴿وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [النور: 31].

إن الله ﷻ منع المؤمنات من الضرب بالأرجل اعتباراً للمآل المتمثل في سماع الرجال صوت الخلخال الذي يكون سبباً في إثارة دواعي الفتنة المنهي عنها شرعاً. وفي هذا يقول الإمام الشوكاني: «أي: لا تضرب المرأة برجلها إذا مشت ليسمع صوت خلخالها من يسمعه من الرجال فيعلمون أنها ذات خلخال. قال الزجاج: وسماع هذه الزينة أشد تحريكاً للشهوة من إبدائها...»[3]. وأوضح الإمام القرطبي ذلك من قبل قائلاً: «فإسماع صوت الزينة كأبداء الزينة وأشد»[4].

ـ **قوله** ﷻ: ﴿قَالَ هَٰذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ ۚ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا ﴿78﴾ أَمَّا ٱلسَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَٰكِينَ يَعْمَلُونَ فِى ٱلْبَحْرِ فَأَرَدتُّ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَآءَهُم

---

(1) تفسير القرآن العظيم: 1/ 377 ـ 378.
(2) التحرير والتنوير: 4/ 287.
(3) فتح القدير: 4/ 25.
(4) الجامع لأحكام القرآن: 12/ 237.

مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا ﴿79﴾ وَأَمَّا ٱلْغُلَٰمُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ فَخَشِينَآ أَن يُرْهِقَهُمَا طُغْيَٰنًا وَكُفْرًا ﴿80﴾ فَأَرَدْنَآ أَن يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِّنْهُ زَكَوٰةً وَأَقْرَبَ رُحْمًا ﴿81﴾ وَكَانَ أَبُوهُمَا صَٰلِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَن يَبْلُغَآ أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنزَهُمَا رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ ۚ وَمَا فَعَلْتُهُۥ عَنْ أَمْرِى ۚ ذَٰلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا﴾ [الكهف: 78 ـ 82].

من خلال هذا المقطع من قصة الخضر مع سيدنا موسى عليه السلام يظهر مدى اعتبار المآل أثناء القيام بالأعمال إذ لفظة «التأويل» الواردة في الآيات الكريمة جاءت بمعنى المآل، وهذا ما أشار إليه الإمام الشوكاني رحمه الله بقوله: «قال الخضر: ﴿هَٰذَا فِرَاقُ بَيْنِى وَبَيْنِكَ ۚ﴾، على إضافة فراق إلى الظروف اتساعاً؛ أي: هذا الكلام والإنكار منك على ترك الأجر هو المفرق بيننا... ولما قال الخضر لموسى بهذا أخذ في بيان الوجه الذي فعل بسببه تلك الأفعال التي أنكرها موسى فقال: ﴿سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا﴾ والتأويل رجوع الشيء إلى مآله»[1].

وإلى نفس المعنى ذهب شيخ الإسلام ابن تيمية حين قال: «وقال تعالى في قصة موسى والعالم، قال: ﴿هَٰذَا فِرَاقُ بَيْنِى وَبَيْنِكَ ۚ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا﴾ إلى قوله: ﴿وَمَا فَعَلْتُهُۥ عَنْ أَمْرِى ۚ ذَٰلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا﴾ فالتأويل هنا تأويل الأفعال التي فعلها العالم من خرق السفينة بغير إذن صاحبها، ومن قتل الغلام، ومن إقامة الجدار فهو تأويل عمل لا تأويل قول. وإنما كان كذلك لأن التأويل مصدر أوله يؤوله تأويلاً مثل حول تحويلاً، وعول تعويلاً،... وقولهم: آل يؤول؛ أي: عاد إلى كذا ورجع إليه ومنه المآل وهو ما يؤول إليه الشيء...»[2].

وتبعاً لهذا، فإن العبد الصالح اعتبر مآلات معينة أثناء إقدامه على تلك الأفعال التي أنكرها موسى عليه السلام:

ففيما يخص خرق السفينة، راعى عليه السلام أنها بهذا العيب ستنجو من أن

---

(1) فتح القدير: 3/ 303.

(2) مجموع الفتاوى 13/ 291 ـ 292.

يأخذها ذلك الملك الظالم غصباً، وسينتفع بها أصحابها المساكين الذين لم يكن لهم شيء ينتفعون به غيرها.

وأما قتل الغلام فكان بسبب ما سيؤول إليه أمره من كفر وطغيان، والخوف على الوالدين من أن يحملهما حبه على متابعته. قال سيد قطب رحمه الله: «فهذا الغلام الذي لا يبدو في حاضره ومظهره أنه يستحق القتل، قد كشف ستر الغيب عن حقيقته للعبد الصالح، فإذا هو في طبيعته كافر طاغ، تكمن في نفسه بذور الكفر والطغيان، وتزيد على الزمن بروزاً وتحقيقاً... فلو عاش لأرهق والديه المؤمنين بكفره وطغيانه، وقادهما بدافع حبهما له أن يتبعاه في طريقه.

فأراد الله ووجه إرادة عبده الصالح إلى قتل الغلام الذي يحمل طبيعة كافرة طاغية، وأن يبدلهما الله خلقاً خيراً منه، وأرحم بوالديه...»[1].

وأما الجدار الذي أقامه العبد الصالح، رغم عدم استضافتهما من أهل القرية، ودون طلب أجر عليه، فقد كان لغلامين ضعيفين في المدينة ولم يتركه ينقض نظراً لما سيؤول إليه أمر الكنز الذي تحته، إذ سيظهر وينكشف، دون استطاعة الغلامين حمايته، فأراد الله سبحانه أن يكبرا ويشتدا عودهما، وما ذلك إلا نفعاً من الله لهما بسبب صلاح أبيهما في صغرهما.

إن مجموع البيانات التي بينها العبد الصالح هي مآلات تلك الأفعال التي لم يستطع موسى عليه السلام أن يصبر عليها، وهذا ما أشار إليه الإمام الشوكاني رحمه الله وهو يفسر قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا﴾ قائلاً: «ذلك المذكور من تلك البيانات التي بينتها لك، وأوضحت وجوهها تأويل ما ضاق صبرك عنه ولم تطق السكوت عليه، ومعنى التأويل هنا هو المآل الذي آلت إليه تلك الأمور، وهو اتضاح ما كان مشتبهاً على موسى وظهور وجهه...»[2].

---

(1) في ظلال القرآن: 4/ 2281.

(2) فتح القدير: 3/ 305.

ـ **قوله** ﷻ: ﴿وَلَوْ بَسَطَ ٱللَّهُ ٱلرِّزْقَ لِعِبَادِهِۦ لَبَغَوْا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَٰكِن يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَّا يَشَآءُ ۚ إِنَّهُۥ بِعِبَادِهِۦ خَبِيرٌۢ بَصِيرٌ ﴿٢٧﴾﴾ [الشورى: 27].

نزلت هذه الآية الكريمة في قوم من أهل الصفة، حين تمنوا سعة الرزق، قال خباب بن الأرت ﷺ: «فينا نزلت، نظرنا إلى أموال بني النضير، وقريظة، وبني قنيقاع، فتمنينا فنزلت»(1).

لم يبسط الله سبحانه وتعالى الرزق لعباده، اعتباراً لما يمكن أن يؤول إليه حالهم من السقوط في البغي، والفساد في الأرض بسبب الغنى والسعة في المال، وما يورثانه من غفلة في القلب وظلمة في النفس تنسيان ذكر الله... وهذا ما تأكد من خلاله قوله ﷻ: ﴿وَلَوْلَآ أَن يَكُونَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً لَّجَعَلْنَا لِمَن يَكْفُرُ بِٱلرَّحْمَٰنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقُفًا مِّن فِضَّةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ ﴿٣٣﴾ وَلِبُيُوتِهِمْ أَبْوَٰبًا وَسُرُرًا عَلَيْهَا يَتَّكِـُٔونَ ﴿٣٤﴾ وَزُخْرُفًا ۚ وَإِن كُلُّ ذَٰلِكَ لَمَّا مَتَٰعُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۚ وَٱلْءَاخِرَةُ عِندَ رَبِّكَ لِلْمُتَّقِينَ ﴿٣٥﴾﴾ [الزخرف: 33 ـ 35] قال الإمام القرطبي: رحمه الله: «قال العلماء: ذكر حقارة الدنيا وقلة خطرها، وأنه عنده من الهوان بحيث كان يجعل بيوت الكفرة ودرجها ذهباً وفضة لولا غلبة حب الدنيا على القلوب، فيحمل ذلك على الكفر. قال الحسن: المعنى لولا أن يكفر الناس جميعاً بسبب ميلهم إلى الدنيا وتركهم الآخرة لأعطيناهم في الدنيا ما وصفناه؛ لهوان الدنيا عند الله ﷻ. وعلى هذا أكثر المفسرين عن ابن عباس والسدي وغيرهم»(2).

ـ **قوله** ﷻ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقُولُوا۟ رَٰعِنَا وَقُولُوا۟ ٱنظُرْنَا وَٱسْمَعُوا۟ ۗ وَلِلْكَٰفِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٠٤﴾﴾ [البقرة: 104].

كان اليهود عندما يريدون أن يقولوا للرسول ﷺ: (اسمع لنا) يقولون: (راعنا) ـ من المراعاة ـ يوهمون أنهم يريدون طلب الانتباه وإصغاء السمع، وهم يقصدون الرعونة، وهي كلمة سب، كما حكى القرآن عنهم، حيث قال:

---

(1) الجامع لأحكام القرآن: 16/ 84.
(2) الجامع لأحام القرآن: 16/ 84.

﴿مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَٱسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَرَٰعِنَا لَيًّۢا بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْنًا فِى ٱلدِّينِ ۚ وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُواْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَٱسْمَعْ وَٱنظُرْنَا لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَأَقْوَمَ وَلَٰكِن لَّعَنَهُمُ ٱللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿46﴾﴾ [النساء: 46].

فنهى الله المؤمنين أن يقولوا لرسول الله ﷺ: (راعنا)، وهو قول مباح، وأمرهم أن يقولوا: (انظرنا) حتى لا يتخذ اليهود ذلك وسيلة إلى شتمه ﷺ، وهو أمر محظور. قال الإمام القرطبي رحمه الله: «قال ابن عباس: كان المسلمون يقولون للنبي ﷺ: راعنا على جهة الطلب والرغبة ـ من المراعاة؛ أي: التفت إلينا؛ وكان هذا بلسان اليهود سباً؛ أي: اسمع لا سمعت، فاغتنموها وقالوا: كنا نسبه سرا فالآن نسبه جهراً، فكانوا يخاطبون بها النبي ﷺ، ويضحكون فيما بينهم، فسمعها سعد بن معاذ، وكان يعرف لغتهم. فقال لليهود: أو لستم تقولونها؟ فنزلت الآية، ونهوا عنها لئلا تقتدي بها اليهود في اللفظ وتقصد المعنى الفاسد فيه»[1].

من خلال هذه الآية الكريمة نلحظ أن الله تبارك وتعالى نهى المؤمنين من قول كلمة (راعنا) لرسول الله ﷺ ـ بالرغم من حسن قصدهم ـ نظراً للمآل المترتب عنها، والمتمثل في اتخاذها ذريعة إلى أن يقولها اليهود للنبي ﷺ بدعوى التشبه بالمسلمين، لكنهم يقصدون بها الشتم والسب والاستهزاء به عليه الصلاة والسلام.

ـ **قوله تعالى:** ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى كَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ عَنْهُم بِبَطْنِ مَكَّةَ مِنۢ بَعْدِ أَنْ أَظْفَرَكُمْ عَلَيْهِمْ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرًا ﴿24﴾﴾ [الفتح: 24].

يؤكد الله تبارك وتعالى من خلال هاتين الآيتين على ضرورة النظر في العواقب والمآلات، وتقدير حجم الخسائر قبل مهاجمة الكفار؛ لأن الجهاد في الإسلام ليس تدميراً أعمى وغاية بحد ذاته. يقول سيد قطب: «فلقد كان هنالك بعض المستضعفين من المسلمين في مكة لم يهاجروا، ولم يعلنوا إسلامهم تقية في وسط المشركين. ولو دارت الحرب، وهاجم المسلمون مكة، وهم لا يعرفون

(1) الجامع لأحكام القرآن 2/ 57.

أشخاصهم، فربما وطأووهم وداسوهم وقتلوهم. فيقال: إن المسلمين يقتلون المسلمين! ويلزمون بدياتهم حين يتبين أنهم قتلوا خطأ وهم مسلمون... ثم هنالك حكمة أخرى وهي أن الله يعلم أن من بين الكافرين الذين صدوهم عن المسجد الحرام، من قسمت لهم الهداية، ومن قدر الله له الدخول في رحمته، بما يعلمه من طبيعته وحقيقته؛ ولو تميز هؤلاء وهؤلاء، لأذن الله للمسلمين في القتال، ولعذب الكافرين العذاب الأليم»[1].

إن هذه الآيات القرآنية ـ وغيرها كثير ـ اجتمعت على معنى واحد، وهو أنه للإقدام على فعل ما لا بد من استحضار مآلاته وعواقبه حتى تتحقق المصالح، وتندفع المفاسد. وهذا كله يدل دلالة قطعية على أن اعتبار المآل مقصود للشارع؛ فالبناء عليه، والتفريع على أساسه بناء على أصل شرعي.

(1) في ظلال القرآن: 6/ 3328 ـ 3329.

المبحث الثاني

الأدلة من السنة النبوية

لما كانت السنّة النبوية تلي القرآن الكريم من حيث الاعتبار؛ إذ تفسر مبهمه، وتفصل مجمله، وتقيد مطلقه، وتشرح أحكامه، وأهدافه... فقد لاحظت ـ وأنا بصدد البحث عن أدلة مشروعية أصل اعتبار المآل الشرعي ـ أنه لا يمكن الاستغناء عن الاستشهاد بالأحاديث النبوية، فعمدت إلى إيراد بعضها وبيان أوجه الاحتجاج بها، لعلها تؤكد ما قررته الآيات القرآنية سلفاً. وهكذا عرضتها وفق ما يلي:

ـ قال ﷺ مخاطباً عائشة رضي الله عنها: «**ألم تري أن قومك حين بنوا الكعبة، اقتصروا على قواعد إبراهيم؟**» قالت: فقلت: يا رسول الله، أفلا تردها على قواعد إبراهيم؟ فقال رسول الله ﷺ: «**لولا حدثان قومك بالكفر لفعلت**»[1].

لقد ترك الرسول ﷺ هدم الكعبة وإعادة بنائها على قواعد إبراهيم عليه السلام لأن قريشاً كانت تعظمها كثيراً، وكان هؤلاء القوم حديثي عهد بالكفر فخشي عليه الصلاة والسلام من أن يفتنهم ظناً منهم أنه ﷺ أراد هدم الكعبة وتغيير بنائها لينفرد بالفخر عليهم في هذا العمل. قال الإمام ابن حجر: «وفي الحديث معنى ما ترجم له ـ يعني: قول البخاري: من ترك بعض الاختيار مخافة أن يقصر فهم بعض الناس عنه فيقعوا في أشد منه ـ لأن قريشاً كانت تعظم أمر الكعبة جداً، فخشي ﷺ أن يظنوا لأجل قرب عهدهم بالإسلام، أنه غير بناءها ليتفرد بالفخر عليهم في ذلك، ويستفاد منه ترك المصلحة لأمر

(1) صحيح البخاري: 4/ 1630، كتاب التفسير، باب قول الله تعالى: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ﴾، وصحيح مسلم: 2/ 969، كتاب الحج، باب نقض الكعبة وبنائها، ومسند أحمد: 6/ 176 ـ 177.

الوقوع في المفسدة، ومنه ترك إنكار المنكر خشية الوقوع في أنكر منه، وأن الإمام يسوس رعيته بما فيه إصلاحهم ولو كان مفضولاً ما لم يكن محرماً»[1].

وإلى نفس المعنى ذهب الدكتور صالح عوض حين قال: «فمنع ذلك الذي أراد النبي ﷺ عمله قرب الناس من عهد الشرك والكفر وتمكن عادات الجاهلية في نفوسهم ونظرتهم إلى الكعبة نظرة التقديس والإجلال، ولو قام النبي ﷺ بهدم الكعبة ليعيد بناءها على قواعد إبراهيم عليه السلام لارتد بعض الناس عن الإسلام، وقد حدث بعد ذلك أن قام عبد الملك بن مروان بإعادة بنائها ولم يحدث ما كان يخشى حدوثه في عهد رسول الله ﷺ لبعد المسلمين عن زمن الجاهلية، وتمكن الإسلام في نفوسهم»[2].

- روي عن جابر رضي الله عنه أنه قال: «كنا مع النبي ﷺ في غزاة، فكسع[3] رجل من المهاجرين رجل من الأنصار، فقال الأنصاري يا للأنصار وقال المهاجري: يا للمهاجرين، فقال رسول الله ﷺ: **ما بال دعوى الجاهلية؟** قالوا: يا رسول الله، كسع رجل من المهاجرين رجلاً من الأنصار. فقال: **دعوها فإنها فتنة.** فسمعها عبد الله بن أبي، فقال: قد فعلوها، والله لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل، قال عمر: دعني أضرب عنق هذا المنافق، فقال: **دعه، لا يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه**»[4].

من خلال هذا الحديث النبوي الشريف نلحظ أن النبي ﷺ امتنع عن قتل من ظهر نفاقه مخافة أن يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه. وقد تبين له ذلك ـ عليه الصلاة والسلام ـ بعدما وازن بين أمرين اثنين:

الأول: مصلحة قتل المنافقين الذين يسعون في إفساد حال المسلمين كافة.

---

(1) فتح الباري: 1/ 422.

(2) أثر العرف في التشريع الإسلامي: 102.

(3) أي: ضرب دبره وعجيزته.

(4) صحيح مسلم بشرح النووي: 16/ 139. وجاء بلفظ: «أخاف أن يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه». ينظر: صحيح البخاري: 3/ 203 في كتاب التفسير؛ وصحيح مسلم: 4/ 1999 في كتاب البر والصلة، باب نصر الأخ ظلماً.

والثاني: المفسدة المتوقعة مآلاً، والمتمثلة في التهمة التي تبعد الطمأنينة عن مريدي الإسلام. ولقد عبر عن ذلك الدكتور عبد الرحمٰن إبراهيم الكيلاني قائلاً: «وجه الدلالة في هذا الحديث: أن رسول الله ﷺ التفت إلى مآل الفعل الذي أعرب عنه «بالخشية» أو «الخوف» وتعارض عنده أمران:

الأول: يفضي إلى مصلحة بتخليص الصف المسلم وتطهيره من المنافقين، الذين يظهرون الولاء للإسلام ويبطنون العداء له.

الثاني: يفضي إلى مفسدة في المآل من حيث توهين صف المسلمين عن طريق بث الإشاعات والأراجيف، وفتح المنافذ لدعاة التشكيك لفتنة الناس عن دينهم وتنفير الناس من الدخول في الإسلام.

فأقام رسول الله ﷺ حكمه بالامتناع عن قتل المشركين من خلال الموازنة بين كفتي المصلحة المرجوة والمفسدة المرفوضة، فوجد أن مفسدة المآل أغلب من مصلحته، فامتنع عن قتلهم التفاتاً منه إلى المآل الغالب، وتركاً لمصلحة الأصل المرجوحة»[1].

وهكذا ففي الحديث دليل على ترك بعض الأمور المختارة، والصبر على بعض المفاسد، خوفاً من أن تترتب على ذلك مفاسد أعظم منها. ولقد كان عليه الصلاة والسلام يتألف الناس، ويصبر على جفاء الأعراب والمنافقين وغيرهم، بغية تقوية شوكة المسلمين، وإتمام دعوة الإسلام، وتمكين الإيمان في القلوب[2].

- عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قام أعرابي فبال في المسجد، فتناوله الناس، فقال لهم النبي ﷺ: «**لا تزرموه**[3]**، دعوه وأهريقوا على بوله سجلاً من ماء أو ذنوباً من ماء فإنما بعثتم ميسرين ولم تبعثوا معسرين**»[4].

---

(1) قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي: 366.

(2) انظر: شرح النووي على صحيح مسلم: 16/ 139.

(3) أي: لا تقطعوه عن بوله.

(4) رواه البخاري: 1/ 89، كتاب الوضوء، باب صب الماء على البول في المسجد رقم 213؛ ورواه مسلم: كتاب الطهارة، باب وجوب غسل البول وغيره من النجاسات =

لقد راعى رسول الله ﷺ كثيراً من المآلات والعواقب التي يمكن أن تترتب في حالة ما إذا قطع على الأعرابي بوله في المسجد، فأمر صحابته الكرام رضوان الله عليهم بعدم القيام بذلك. إذ لو فعلوا ما نهاهم عنه عليه الصلاة والسلام لنجس البائل جسمه، وقد يعود ذلك على صحته بالضرر... قال الإمام النووي معلقاً على الحديث: «وفيه دفع أعظم الضررين باحتمال أخفهما، لقوله ﷺ: **«دعوه»**. قال العلماء: كان قوله ﷺ: **«دعوه»** لمصلحتين: إحداهما: أنه لو قطع عليه بوله تضرر، وأصل التنجيس قد حصل فكان احتمال زيادته أولى من إيقاع الضرر به، والثانية: أن التنجيس قد حصل في جزء يسير من المسجد، فلو أقاموه في أثناء بوله لتنجست ثيابه وبدنه ومواضع كثيرة من المسجد. والله أعلم»[1].

وقال الإمام ابن حجر: «لم ينكر النبي على الصحابة، ولم يقل لهم لم نهيتم الأعرابي؟ بل أمرهم بالكف عنه للمصلحة الراجحة، وهو دفع أعظم المفسدتين باحتمال أيسرهما، وتحصيل أعظم المصلحتين بترك أيسرهما»[2].

ـ قال عليه الصلاة والسلام: **«إن من أكبر الكبائر أن يلعن الرجل والديه»** قيل: يا رسول الله! وكيف يلعن الرجل والديه؟ قال: **«يسب الرجل أبا الرجل فيسب أباه، ويسب أمه فيسب أمه»**[3].

اعتبر ﷺ كل من يسب والدي الغير كمن يسب والديه، وعبر عن ذلك الفعل بما يترتب عليه من سب الوالدين فقال عليه الصلاة والسلام: **«أن يلعن الرجل والديه»** ولم يقل: أن يلعن الرجل والدي من يلعن والديه أو نحو ذلك، وقد جعل ﷺ سب آباء الناس حكم ما آل إليه من سب الوالدين، فقال: **«إن من أكبر الكبائر»**. وصفوة القول ـ كما قال الدكتور محمود حامد عثمان ـ: «أن النبي ﷺ قد نسب إلى الرجل ما تسبب فيه، وترجم عن الفعل بما نتج

= إذا حصلت في المسجد، رقم 427.

(1) صحيح مسلم بشرح النووي: 3/ 191.

(2) فتح الباري شرح صحيح البخاري: 1/ 431.

(3) صحيح البخاري: 4/ 92، كتاب الأدب، لا يسب الرجل والديه.

عنه، وجعل له حكم ما آل إليه وذلك غاية ما نحن بصدده»[1].

- عن ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ واصل في رمضان فواصل الناس، فنهاهم، قيل له: أنت تواصل، قال: «**إني لست منكم، إني أطعم وأسقى**»[2].

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: نهى رسول الله ﷺ عن الوصال فقال رجل من المسلمين: فإنك يا رسول الله تواصل، قال رسول الله ﷺ: «**وأيكم مثلي إني أبيت يطعمني ربي ويسقيني**» فلما أبوا أن ينتهوا عن الوصال واصل بهم يوماً، ثم يوماً، ثم رأوا الهلال فقال: «**لو تأخر الهلال لزدتكم**»[3].

إن نهيه ﷺ عن صوم الوصال كان بسبب مراعاته - عليه الصلاة والسلام - لكثير من المآلات، نذكر منها:

أولاً: إعنات النفس وتكليفها ما لا تطيق، الأمر الذي يؤدي إلى الملل والسآمة من العبادة.

وثانياً: الخوف من أن يكون صوم الوصال على حساب المشروعات الأخرى من صلاة، وذكر، وتلاوة قرآن... مما يفضي إلى إهمالها أو تركها بالمرة. يقول الإمام النووي رحمه الله: «... وسبب تحريمه الشفقة عليهم لئلا يتكلفوا ما يشق عليهم، وأما الوصال بهم يوماً ثم يوماً فاحتمال للمصلحة في تأكيد زجرهم وبيان الحكمة في نهيهم، والمفسدة المترتبة على الوصال، وهي الملل من العبادة والتعرض للتقصير في بعض وظائف الدين من إتمام الصلاة بخشوعها وأذكارها وآدابها وملازمة الأذكار وسائر الوظائف المشروعة في نهاره وليله»[4].

- أخرج البخاري في صحيحه عن علي بن الحسين رضي الله عنهما، أن صفية زوج النبي ﷺ أخبرته أنها جاءت إلى رسول الله ﷺ تزوره في اعتكافه في المسجد

---

(1) قاعدة سد الذرائع: 217 - 218.

(2) صحيح البخاري: 2/ 693، كتاب الصوم، باب الوصال، ومن قال ليس في الليل صيامه لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾... رقم الحديث: 861.

(3) صحيح مسلم بشرح النووي: 212، كتاب الصيام، باب النهي عن الوصال.

(4) نفسه.

في العشر الأواخر من رمضان، فتحدثت عنده ساعة، ثم قامت تنقلب، فقام النبي ﷺ معها يقلبها، حتى إذا بلغت باب المسجد عند باب أم سلمة مر رجلان من الأنصار فسلما على رسول الله ﷺ، فقال لهما النبي ﷺ على رسلكما إنما هي صفية بنت حيي، فقالا: سبحان الله يا رسول الله، وكبر عليهما، فقال النبي ﷺ: «**إن الشيطان يبلغ من ابن آدم مبلغ الدم، وإني خشيت أن يقذف في قلوبكما شيئاً**»[1].

إن رسول الله ﷺ ـ بما أوتي من حكمة بالغة ـ لما خرج مع صفية إلى باب المسجد، ورأى الرجلين أخبرهما بأن المرأة التي معه هي زوجه وذلك اعتباراً لما قد يؤول إليه الأمر من وسوسة الشيطان التي غالباً ما توقع الإنسان في سوء الظن[2]، أضف إلى ذلك أنه لما كان رسول الله عليه الصلاة والسلام هو القدوة الحسنة لجميع الخلق نبه الرجلين إلى فعله المشروع. قال الإمام ابن حجر: «وفيه التحرر من التعرض لسوء الظن والاحتفاظ من كيد الشيطان والاعتذار»[3].

ـ عن ابن شهاب عن حميد بن عبد الرحمٰن عن أمه أم كلثوم بنت عقبة قالت: ثم ما سمعت رسول الله ﷺ يرخص في شيء من الكذب إلا في ثلاث: كان رسول الله ﷺ يقول: «**لا أعده كاذباً الرجل يصلح بين الناس يقول القول ولا يريد به إلا الإصلاح، والرجل يقول في الحرب، والرجل يحدث امرأته والمرأة تحدث زوجها**»[4].

إن الأصل في الكذب الحرمة لما فيه من أضرار كثيرة. لكن رسول الله ﷺ

---

(1) رواه البخاري في كتاب الاعتكاف، باب هل يخرج المعتكف لحوائجه إلى باب المسجد، حديث رقم 2035، فتح الباري: 4/ 278.

(2) للتنبيه فقط، فلا ينبغي أن نفهم من كلام رسول الله عليه الصلاة والسلام أنه نسب سوء الظن إلى الرجلين، وإنما خشي عليهما وسوسة الشيطان، لذلك بادر إلى إعلامهما.

(3) فتح الباري: 4/ 280.

(4) سنن أبي داود: 4/ 281، كتاب الأدب، باب في إصلاح ذات البين، رقم الحديث: 4921.

أباحه في تلك المواضع الثلاثة نظراً لما سيترتب عن ذلك من مصالح كثيرة في المآل، نذكر منها: التأليف بين القلوب، وإصلاح ذات البين، وإزالة العداوة والبغضاء بين الناس...، وكذلك إيقاظ همم الجنود إبان الحرب، وخلق جو من الحماس والشجاعة والإقدام...، أما ما يتعلق بكذب الزوج على زوجته فلا شك أنه سيؤول إلى تحقيق مصالح كثيرة من قبيل جلب المحبة، وتطييب الخاطر...

بيد أن هذا كله لا يعني الإقبال على الكذب لأسباب تافهة، أو غير ضرورية، بل لا بد من استحضار مقاصد الشارع سبحانه من وراء هذا الترخيص، والتشوف إلى ما يترتب عن ذلك من مصالح، وتقدير الأمور حق قدرها.

- لقد ثبت عن النبي ﷺ أنه في عهده ترك كثيراً من المندوبات خشية أن يكون مآلها الفرض فيعجز الناس عن القيام بها، من ذلك:

تركه ﷺ صلاة الليل في المسجد: فعن عائشة رضي الله عنها أن رسول الله ﷺ خرج من جوف الليل، فصلى في المسجد، فصلى رجال بصلاته، فأصبح الناس يتحدثون بذلك، فاجتمع أكثر منهم، فخرج رسول الله ﷺ في الليلة الثانية فصلوا بصلاته، فأصبح الناس يذكرون ذلك، فكثر أهل المسجد من الليلة الثالثة، فخرج فصلوا بصلاته، فلما كانت الليلة الرابعة عجز المسجد عن أهله، فلم يخرج إليهم رسول الله ﷺ، فطفق رجال منهم يقولون: الصلاة، فلم يخرج إليهم رسول الله ﷺ حتى خرج لصلاة الفجر، فلما قضى الفجر أقبل على الناس ثم تشهد فقال: «**أما بعد، فإنه لم يخف علي شأنكم الليلة، ولكني خشيت أن تفرض عليكم صلاة الليل فتعجزوا عنها**»[1].

وكذلك تركه عليه الصلاة والسلام لسنة الضحى: فعن عائشة رضي الله عنها أيضاً،

---

(1) فتح الباري: 2/ 402 ـ 403، كتاب الجمعة، باب: من قال في الخطبة بعد الثناء: أما بعد، رقم الحديث: 924؛ وصحيح مسلم بشرح النووي: 6/ 284 ـ 285، كتاب الصلاة، باب الترغيب في قيام رمضان، رقم الحديث: 178؛ وصحيح مسلم بشرح النووي: 6/ 42.

قالت: «ما رأيت رسول الله ﷺ يصلي سبحة الضحى قط، وإني لأسبحها، وإن كان رسول الله ﷺ ليدع العمل وهو يحب أن يعمل به الناس فيفرض عليهم»[1].

- عن مالك عن شهاب عن صفوان بن عبد الله بن صفوان أن صفوان بن أمية قيل له إنه إن لم يهاجر هلك، فقدم صفوان بن أمية المدينة، فنام في المسجد النبوي، وتوسد رداء، فجاء سارق فأخذ رداءه، فأخذ صفوان السارق فجاء به إلى رسول الله ﷺ، فأمر به رسول الله ﷺ أن تقطع يده، فقال صفوان: لم أرد هذا يا رسول الله، هو عليه صدقة. فقال عليه الصلاة والسلام: «**فهلا قبل أن تأتيني به**»[2].

وفي حديث آخر: قال رسول الله ﷺ: «**تعافوا الحدود فيما بينكم، فما بلغني من حد فقد وجب**»[3]. قال صاحب «عون المعبود»: «تعافوا: أمر من التعافي، والخطاب لغير الأئمة؛ أي: تعافوا الحدود وتجاوزوا عنها، ولا ترفعوها إلي، فإني متى علمتها أقمتها، قال السيوطي. وقوله: فما بلغني من حد فقد وجب؛ أي: وجب إقامته، قال: وفيه أن الإمام لا يجوز له العفو عن حدود الله إذ الأمر إليه»[4].

إن هذين الحديثين ينصان على عدم قبول التوبة، والشفاعة في الحدود بعد رفعها للحاكم، وذلك اعتباراً للمآلات التي يمكن أن تترتب عن ذلك، من قبيل تعطيل الحدود، وفسح المجال للمذنبين بالتوبة الكاذبة قصد رفع الحدود عنهم[5].

---

(1) صحيح مسلم بشرح النووي: 5/ 228 - 229، وشرح الزرقاني على الموطأ: 1/ 270 وما بعدها

(2) شرح الزرقاني على الموطأ: 4/ 158.

(3) أخرجه أبو داود في السنن: 4/ 133، كتاب الحدود، باب ما يعفى عن الحدود ما لم تبلغ السلطان، رقم الحديث: 4376؛ والبيهقي في السنن الكبرى: 8/ 331، رقم الحديث: 17389؛ والحاكم في المستدرك: 4/ 424، رقم الحديث: 8156.

(4) عون المعبود شرح سنن أبي داود: 21/ 27.

(5) قال الإمام ابن القيم: «فإذا رفع إلى الإمام لم تسقط توبته عنه الحد لئلا يتخذ ذريعة =

ـ عن عائشة رضي الله عنها، أن النبي ﷺ قال: «**إذا نعس أحدكم في الصلاة فليرقد حتى يذهب عنه النوم، فإن أحدكم إذا صلى وهو ناعس، لعله يذهب يستغفر فيسب نفسه**»[1].

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**إذا قام أحدكم من الليل، فاستجمع القرآن على لسانه، فلم يدر ما يقول، فليضطجع**»[2].

أمر رسول الله ﷺ بترك قيام الليل بالصلاة والتلاوة في حالة غلبة النعاس، حتى لا يؤول إلى سب قائم الليل نفسه وهو لا يشعر.

ومن الأدلة على اعتبار المآل ـ من خلال السنة النبوية ـ أنه عليه الصلاة والسلام كان كثيراً ما يترك الأمر بشيء، خشية أن يشق على المسلمين أو يفرض عليهم. ولا أدل على ذلك ما قاله في أمر السواك: «**لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة**»[3].

يتبين من خلال عرض هـذه النماذج من أحاديث النبي ﷺ أن لأصل اعتبار المآل ما يثبت مشروعيته من السنة النبوية المطهرة، ولو أردنا التتبع والاستقراء ما استطعنا إلى ذلك سبيلاً. لكن أحسب أن ما أوردناه في هذا المجال يعد كافياً.

= إلى تعطيل حدود الله، إذا لا يعجز كل من وجب عليه الحد أن يظهر التوبة ليتخلص من العقوبة وإن تاب توبة نصوحاً سداً لذريعة السكوت بالكلية». إعلام الموقعين: 3/ 144.

(1) صحيح البخاري: 1/ 87، كتاب الوضوء، باب الوضوء من النوم ومن لم ير من النعسة والنعستين أو الخفقة وضوءاً، الحديث رقم: 209.

(2) صحيح مسلم بشرح النووي: 6/ 74، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب أمر من نعس في صلاته أن يرقد حتى يذهب عنه ذلك.

(3) صحيح البخاري: 1/ 303، كتاب الجمعة رقم الحديث: 847، باب السواك يوم الجمعة؛ وصحيح مسلم بشرح النووي: 3/ 135 ـ 136، كتاب الطهارة، باب السواك.

المبحث الثالث

الأدلة من اجتهادات الصحابة ﷺ

لقد عاصر الصحابة رضوان الله عليهم نزول الوحي على النبي ﷺ، ووقفوا على أسباب النزول، وكذا على أسباب ورود الحديث النبوي، ولذلك كانوا أول من عمل بالآيات والأحاديث، واستوعبوا جيداً أسرار الشريعة، ورسخوا في فهم مقاصدها الكلية، ومبادئها العامة، وقواعدها الثابتة. فاستطاعوا بهذه المقومات مواجهة الحوادث والنوازل التي واجهتهم بعد وفاة الرسول ﷺ. ونظراً لمكانتهم العظيمة في العلم والفتوى أرى من الضروري الاستشهاد ببعض ما نقل عنهم من فتاوى واجتهادات لنؤكد على الخصوص مدى مراعاتهم للمآلات الشرعية. وبناء على هذا اخترت النماذج التالية:

الاعتدال في رواية أحاديث النبي ﷺ:

إذا كان العلم أمانة، وأداؤه على الوجه المطلوب يكمن في تبليغه للناس، فقد أثر عن الصحابة ﷺ أنهم آثروا الاعتدال في رواية أحاديث النبي ﷺ[1]، وكان ذلك بسبب اعتبارهم لكثير من المآلات السلبية ـ ذكرها

(1) ينظر: أصول الحديث علومه ومصطلحه للدكتور عجاج الخطيب، ص84 وما بعدها، إذ جاء فيه: «احتاط الصحابة في رواية الحديث عن الرسول ﷺ خشية الوقوع في الخطأ، وخوفاً من أن يتسرب إلى السنة بعض التحريف، وهي المصدر التشريعي الأول بعد القرآن الكريم، ولهذا اتبعوا كل سبيل يحفظ على الحديث نوره، فحملهم ورعهم وتقواهم على الاعتدال في الرواية عن الرسول ﷺ، وحتى إن بعضهم آثر الإقلال منها احتراماً للحديث لا زاهداً فيه، واشتهر من بين الصحابة عمر بن الخطاب ﷺ بشدة إنكاره على من يكثر رواية الحديث، والتزم الصحابة هذا المنهج، فلم يرووا الأحاديث إلا حين الحاجة، وكانوا حين يروونها يتحرون الدقة في أدائها...».

الأستاذ محمد برهاني ـ وهو يؤصل لقاعدة سد الذرائع[1]، نشير في هذا المجال إلى بعضها، وهي:

أ ـ الخشية من اتخاذهم قدوة في هذا ـ أي: في الإكثار من الرواية ـ فيكون ذلك ذريعة إلى تسرب الكذب، والتحريف إلى سنة الرسول ﷺ.

ب ـ الزيادة أو النقصان في الرواية عن الرسول ﷺ؛ لأن كثرة الرواية في نظر كثير منهم مظنة الوقوع في الخطأ.

ج ـ الاحتياط من اشتغال الناس برواية السنة عن القرآن الكريم؛ لأنه أصل الشريعة وأساس أحكامها.

ولم يكن اعتدال الصحابة رضوان الله عليهم في رواية الحديث النبوي الشريف زهداً منهم في السنة النبوية أو تعطيلاً لها، بقدر ما كان احتياطاً من أن يؤول الأمر إلى نتائج عكسية. وهذا ما أكده الدكتور محمد عجاج الخطيب ـ في كتابه السنة قبل التدوين ـ لما خلص إلى القول: «تلك طريقة الصحابة ومنهجهم في المحافظة على حديث رسول الله ﷺ، خشية الوقوع في الخطأ، أو تسرب الدس إلى الحديث الشريف من الجهلاء وأصحاب الأهواء، أو أن تحمل بعض الأحاديث على غير وجه الحق والصواب، فيكون الحكم بخلاف ما أخذ به. فعملوا ذلك كله احتياطاً للدين ورعاية لمصلحة المسلمين، لا زهداً في الحديث النبوي ولا تعطيلاً له»[2].

إقطاع الأرض:

روي عن يحيى بن آدم بن سليمان القرشي (ت203هـ)، أنه قال: أخبرنا إسماعيل. قال: حدثنا الحسن. قال: حدثنا يحيى. قال: حدثنا يونس بن محمد بن إسحاق بن عبد الله بن أبي بكر قال: جاء بلال بن الحارث المزني إلى رسول الله ﷺ فاستقطعه أرضاً فأقطعها له طويلة عريضة، فلما ولى عمر قال له: يا بلال إنك استقطعت رسول الله ﷺ أرضاً طويلة عريضة فقطعها

(1) في كتابه سد الذرائع في الشريعة الإسلامية: 513 وما بعدها.

(2) السنة قبل التدوين: 98.

لك، وأن رسول الله ﷺ لم يكن يمنع شيئاً يسأله، وأنت لا تطيق ما في يدك، فقال: أجل، فقال عمر: فانظر ما قويت عليها فأمسكه، وما لم تطق وما لم تقو عليه فادفعه إلينا نقسمه بين المسلمين، فقال: لا أفعل والله شيئاً أقطعنيه رسول الله ﷺ. فقال عمر: والله لتفعلن، فأخذ منه ما عجز عن عمارته، فقسمه بين المسلمين[1].

كان رسول الله ﷺ يعطي جزءاً من الأرض لبعض المسلمين المعدمين ليستكفوا بها، لكن عمر بن الخطاب رضي الله عنه لما رأى أن الأرض التي أقطعت لبلال أكبر مما يستطيع عمارتها. ترك له الجزء الذي يكفيه، وأخذ الباقي فقسمه بين باقي المسلمين كي يستغلوه أحسن استغلال وفق ما يحقق المصلحة العامة.

وهكذا نلاحظ أن الفاروق رضي الله عنه لما منع بلال بن الحارث المزني من أخذ الأرض الطويلة العريضة كلها، راعى كثيراً من المآلات، نذكر منها:

- الخوف من إهمال أجزاء كبيرة منها؛ لأن بلالاً لا يستطيع عمارتها، وهناك عدد كبير من المسلمين يحتاجون إليها، ويقدرون على زراعتها.

- الاحتياط من أن يدفعها بلال إلى بعض المسلمين ليزرعوها له ويأخذ هو جزءاً من الثمر دون أن يبذل جهدا فيه، كما لم يبذل جهداً في الحصول عليها، سوى أن سألها الرسول ﷺ في ظروف لم يكن يسأل شيئاً إلا أعطاه، ولم يكن عمر يرضى بهذا؛ لأنه خروج عن الهدف الذي ابتغاه الرسول من إقطاع الأرض.

تأخير[2] إقامة الحدود في الغزو وفي المجاعة، أو لأمر عارض:

لما كان حال المسلمين وواقعهم في الغزو يختلف عن أحوالهم الاعتيادية، فإن إقامة الحد على المسلم في الحالة الأولى هو مظنة اللحوق بالعدو، وفي هذا ضرر راجح على إقامة الحد.

(1) كتاب الخراج: 93، باب التحجير، رقم 294.

(2) هذه عبارة الأصوليين، والمراد بالتأخير التوقف عن إقامة الحد.

ولقد ثبت عن أكثر من صحابي عدم إقامة الحدود في الغزو[1]: فهذا سعد بن أبي وقاص لم يحد أبا محجن لما شرب الخمر يوم القادسية، ولما كان الصحابة في جيش في أرض الروم وشرب أميرهم الوليد بن عقبة الخمر وأرادوا أن يحدوه اعترض عليهم حذيفة بن اليمان قائلاً: أتحدون أميركم وقد دنوتم من عدوكم فيطمعوا فيكم؟

فقد روي عن سعيد بن منصور في سننه بإسناده عن الأعمش عن إبراهيم عن علقمة قال: «كنا في جيش في أرض الروم ومعنا حذيفة بن اليمان، وعلينا الوليد بن عقبة، فشرب الخمر فأردنا أن نحده، قال حذيفة: أتحدون أميركم؟ وقد دنوتم من عدوكم فيطمعون فيكم، فبلغه، فقال: لأشربن وإن كانت مرمة، ولأشربن على رغم من رغم»[2].

وروى كذلك بإسناده عن الأحوص بن حكيم عن أبيه أن عمر كتب إلى الناس: (أن لا يجلدن أمير جيش ولا سرية رجلاً من المسلمين حداً، وهو غاز حتى يقطع الدرب قافلاً، لئلا تحمله حمية الشيطان فيلحق بالكفار)[3].

ولم يقتصر الأمر على عدم إقامة الحدود في الغزو بل تعداه إلى عدم إقامتها أيضاً في المجاعة، وذلك لاختلاف الحال بين عام المجاعة وغيره، فعن عمر قال: «لا تقطع اليد في عذق ولا عام سنة»[4].

إن تأخير الحد أثناء الغزو أو ما شابهه راجع إلى اعتبار المآلات المتوقعة، وفي كل ذلك مصالح راجحة، قال الإمام ابن قيم الجوزية: «قلت:

---

(1) استند القائلون بعدم إقامة الحد في الغزو إلى الحديث الذي رواه جنادة بن أبي أمية، قال: كنا مع بسر بن أرطأة في البحر، فأتي بسارق يقال له: مصدر قد سرق بختية ـ الأنثى من الجمال، وهي جمال طوال الأعناق ـ فقال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**لا تقطع الأيدي في الغزو**». أخرجه أبو داود في سننه باب الرجل يسرق في الغزو أيقطع؟: 4/ 142، رقم الحديث: 4408، والإمام أحمد في مسنده: 18/ 14، رقم الحديث 17663.

(2) سنن سعيد بن منصور: 2/ 197.

(3) نفس المصدر، وينظر: المغني لابن قدامة: 9/ 299، وإعلام الموقعين: 3/ 6.

(4) إعلام الموقعين: 3/ 11.

وأكثر ما فيه تأخير الحد لمصلحة راجحة، إما من حاجة المسلمين إليه أو من خوف ارتداده ولحوقه بالكفار، وتأخير الحد لعارض أمر وردت به الشريعة، كما يؤخر عن الحامل والمرضع وعن وقت الحر والمرض، فهذا تأخير لمصلحة المحدود، فتأخيره لمصلحة الإسلام أولى»[1].

اختلاف الجواب في الفتوى:

مما ورد في هذا المجال فتوى ابن عباس رضي الله عنهما حين سأله سائل: ألمن قتل مؤمناً متعمداً توبة؟ قال: لا إلى النار، فلما ذهب قال له جلساؤه: ما هكذا كنت تفتينا، فما بال هذا اليوم؟ قال: إني لأحسبه رجلاً مغضباً يريد أن يقتل مؤمناً، فبعثوا في أثره، فوجدوه كذلك[2].

لما أدرك ابن عباس رضي الله عنهما ببصيرته الثاقبة أن الرجل المستفتي تعتريه حالة الغضب غيَّر جوابه في المسألة تبعاً لتغير المناط، وذلك اعتباراً لما سيؤول إليه الأمر لو أبقى على الحكم الأصلي المتمثل في قبول التوبة. قال الدكتور محمد فتحي الدريني: «فرأى ابن عباس باجتهاده أن توبة مثل هذا الشخص في خصوصية حاله وفعله لا يتحقق فيها مناط التوبة النصوح الصادقة التي تحمل صاحبها على الإنابة إلى الله تعالى؛ لأنه ينوي الإقدام على الإجرام، ويبحث ـ في الوقت نفسه ـ عن المخلص مسبقاً، فأجابه بما اقتضاه الدليل الناشئ عن حاله اقتضاء تبعياً، يختلف عن اقتضاء الدليل الأصلي لحكم التوبة النصوح لعل ذلك يصده عن مآل الإجرام»[3].

وقريب من هذا قصة الصحابي الجليل عبد الله بن مغفل رضي الله عنه، والتي ساقها الإمام الطبري رحمه الله في تفسيره، قائلاً: «حدثني يعقوب قال: ثنا هشيم، قال: ثنا ابن عون عن حبيب بن أبي ثابت، قال: جاءت امرأة إلى عبد الله بن

---

(1) نفسه ص: 7.

(2) رواه ابن أبي شيبة، قال الحافظ ابن حجر العسقلاني: رجاله ثقات، ينظر كتاب: التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير: 4/ 187.

(3) بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله: 1/ 141.

مغفل فسألته عن امرأة فجرت فحبلت فلما ولدت قتلت ولدها، فقال ابن مغفل: ما لها؟ لها النار. فانصرفت وهي تبكي، فدعاها ثم قال: ما أرى أمرك إلا أحد أمرين: ﴿وَمَن يَعْمَلْ سُوٓءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُۥ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ ٱللَّهَ يَجِدِ ٱللَّهَ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿١١٠﴾﴾ [النساء: 110] فمسحت عينيها ثم مضت»[1].

إن عبد الله مغفل ﷺ أجاب السائلة بجواب رادع لهدف تحفيزها على التوبة، لكن لما رأى أن مآل فتواه قد يكون عكس ما يهدف إليه غير جوابه الأول بجواب آخر يناسب حالها. وإلى هذا ذهب الدكتور أحمد الرسوني حين قال: «فهو ـ أي عبد الله بن مغفل ﷺ ـ بعد أن أجابها جواباً زاجراً شديداً لكي ترتدع وتتوب، رأى من حالها أن ذلك قد يدفعها إلى اليأس من رحمة الله، وهذا قد يؤول بها إلى الانتحار أو التمادي في الفجور أو ما أشبه هذا من المآلات السيئة، فعدل عن جوابه الأول إلى جواب آخر أليق بحالها»[2].

قصة عزل عمر بن الخطاب لخالد بن الوليد ﷺ وتولية أبي عبيدة مكانه:

لما عزل الفاروق ﷺ خالد بن الوليد عن قيادة الجيوش في الشام، وولى أبا عبيدة بن الجراح مكانه، كان حافزه من وراء ذلك ما رآه من افتتان الناس بخالد ﷺ، فخاف أن يؤول الأمر إلى الاتكال عليه وربط كل نصر يحققونه به، وهذا من المذمومات الشرعية ـ كما هو معروف ـ إذ ما يحقق المسلم من انتصار هو من عند الله تعالى. وهذا ما صرح به عمر بن الخطاب ﷺ لما كتب إلى الأمصار قائلاً: «إني لم أعزل خالداً عن سخطة ولا خيانة، ولكن الناس فخموه وفتنوا به فخفت أن يوكلوا إليه فأحببت أن يعلموا أن الله هو الصانع، وأن لا يكونوا بعرض فتنة»[3].

من جانب آخر، فإن المتأمل في موقف أبي عبيدة بن الجراح ﷺ إبان

(1) جامع البيان عن تأويل آي القرآن: 5/ 273.
(2) نظرية المقاصد: 355.
(3) الكامل في التاريخ: 2/ 537.

توصله بكتاب أمير المؤمنين القاضي بعزل خالد وتوليه مكانه، يلحظ مدى مراعاته المآل: فقد أخفى ﷺ قرار العزل ومضى في المعركة كواحد من جنود خالد بن الوليد، حتى تم النصر بإذن الله. ومن المآلات التي اعتبرها ﷺ ههنا: الخوف على الجنود الذين تعلقوا بخالد بن الوليد وهم في مواجهة الأعداء من الإحباط، والضعف الذي يمكن أن يدب إلى نفوسهم فيفضي إلى هزيمتهم، وانتصار الأعداء عليهم.

التخويل بالموعظة:

روى الإمام البخاري عن أبي وائل قال: كان عبد الله ـ ابن مسعود ـ ﷺ يذكر الناس في كل خميس؛ فقال الرجل: (يا أبا عبد الرحمٰن لوددت أنك ذكرتنا كل يوم)، قال ﷺ: (أما إنه يمنعني من ذلك أني أكره أن أملكم، وإني أتخولكم بالموعظة كما كان النبي ﷺ يتخولنا بها مخافة السآمة علينا)[1].

وهكذا، رغم أن الموعظة من وسائل الأمر بالمعروف، والإكثار منها مفيد للناس ومذكر لهم، إلا أن عبد الله بن مسعود ﷺ ـ تأسياً برسول الله ﷺ ـ امتنع عن القيام بها كل يوم، مراعاة للمآل المتمثل في السآمة والضجر المفضي إلى الانقطاع عن سماع كلام الخير.

السفر في رمضان:

عن ذرة قالت: «أتيت عائشة فقالت: من أين جئت؟ قلت من عند أخي. فقالت: ما شأنه؟ قلت: ودعته، يريد أن يرتحل. قالت: فأقرئيه مني السلام ومريه فليقم، فلو أدركني وأنا ببعض الطريق لأقمت ـ تعني رمضان ـ»[2].

وجاء في مصنف عبد الرزاق عن معمر عن أيوب: أن أم ذرة دخلت

---

(1) رواه الإمام البخاري، كتاب العلم، باب من جعل لأهل العلم أياماً معلومة، رقم الحديث: 70، وينظر: فتح الباري: 1/ 216 ـ 217.

(2) مصنف ابن أبي شيبة: 2/ 283.

على عائشة تسلم عليها وذلك في رمضان، فقالت لها عائشة: أتسافرين في رمضان؟ ما أحب أن أسافر في رمضان ولو أدركني وأنا مسافرة لأقمت»[1].

لقد ذهبت أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها إلى القول بكراهية السفر في شهر رمضان بناء على مراعاتها لما يؤول إليه الأمر من الاضطرار إلى الفطر، ومن ثم التعرض إلى الإهمال في القضاء، الذي يصبح ديناً في ذمة الإنسان لو مات قبل أن يقضي. دليلها في ذلك قوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ﴾ [البقرة: 184]، إذ فهمت منها أن من دخل عليه الشهر وهو مقيم وجب عليه إتمام الصيام، وهذا لا يتأتى للمسافر الذي سوف يفطر بعض الشهر، ولو أنه سوف يقضيه[2].

ولقد خالفها في ذلك عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب رضي الله عنهما وعطاء والحسن البصري الذين ذهبوا إلى القول بعدم الكراهة، دليلهم في ذلك الحديث الذي جاء عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: «ثم خرج رسول الله ﷺ من المدينة إلى مكة فصام حتى بلغ عسفان ثم دعا بماء فرفعه إلى يديه ليريه الناس فأفطر حتى قدم مكة، وذلك في رمضان، فكان ابن عباس يقول: قد صام رسول الله ﷺ وأفطر، فمن شاء صام ومن شاء أفطر»[3].

الخشية من التواكل:

عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال: أتيت النبي ﷺ فأعطاني نعليه وقال لي: **«اذهب بنعلي هاتين، فمن لقيته من وراء الحائط يشهد أن لا إله إلا الله مستيقنا بها قلبه، فبشره بالجنة»**[4]. قال أبو هريرة: فكان أول من لقيت عمر، فقال: ما هاتان النعلان يا أبا هريرة؟ فقلت: هاتان نعلا رسول الله ﷺ، بعثني بهما من لقيته يشهد أن لا إله إلا الله مستيقناً بها قلبه، بشرته بالجنة، فضرب بيده بين

---

(1) مصنف عبد الرزاق 4/ 270 باب السفر في رمضان.
(2) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي: 1/ 82.
(3) صحيح البخاري: 2/ 687، كتاب الصوم، باب من أفطر في السفر ليراه الناس، رقم الحديث: 1846.
(4) مسند أبي عوانة: 1/ 21، رقم الحديث: 17.

ثديي فخررت لأستي، فقال: ارجع يا أبا هريرة، فرجعت لرسول الله ﷺ فأجهشت بالبكاء، وركبني عمر فإذا هو على أثري فقال رسول الله ﷺ لعمر: «**ما حملك على ما فعلت؟**» قال: يا رسول الله بأبي أنت وأمي أبعثت أبا هريرة بنعليك هاتين، من لقي يشهد أن لا إله إلا الله مستيقناً بها قلبه يبشره بالجنة؟ قال: «**نعم**»، قال: لا تفعل، فإني أخشى أن يتكل الناس عليها فخلهم يعملون، فقال رسول الله ﷺ: «**فخلهم يعملون**»[1].

إن هذه القصة تبرز لنا مدى اعتبار عمر بن الخطاب رضي الله عنه لمآلات الأفعال، حيث طلب من رسول الله ﷺ أن يخلي الناس يعملون خشية أن يتكلوا على تلك البشرى، فيتكاسلون عن العمل، ويتقاعسون عن القيام بالشعائر الدينية.

تقسيم الأراضي عنوة: (قسمة سواد العراق)

قال الإمام أبو عبيد بن القاسم بن سلام (ت224هـ): «وحدثنا أبو الأسود عن ابن لهيعة عن يزيد بن أبي حبيب: إن عمر كتب إلى سعد بن أبي وقاص - يوم افتتح العراق -: أما بعد، فقد بلغني كتابك: أن الناس قد سألوا أن تقسم بينهم غنائمهم، وما أفاء الله عليهم. فانظر ما أجلبوا عليك في العسكر، من كراع[2] أو مال فاقسمه بين من حضر من المسلمين، واترك الأرضين والأنهار لعمالها ليكون ذلك في أعطيات المسلمين. فإنا لو قسمناها بين من حضر لم يكن لمن بعدهم شيء.

وحدثنا إسماعيل بن جعفر عن إسرائيل عن أبي إسحاق عن حارثة بن مضرب عن عمر: أنه أراد أن يقسم السواد بين المسلمين فأمر أن يحصوا، فوجد الرجل يصيبه ثلاثة من الفلاحين. فشاور في ذلك. فقال له علي بن أبي

---

(1) ينظر: صحيح مسلم: 1/ 59 - 60، كتاب الإيمان، باب الدليل على أن من مات على التوحيد دخل الجنة، رقم الحديث: 31، وتاريخ عمر بن الخطاب لابن الجوزي: 58 - 59.

(2) الكراع: اسم لجميع الخيل والسلاح.

طالب: دعهم يكونوا مادة للمسلمين، فتركهم وبعث عليهم عثمان بن حنيف، فوضع عليهم ثمانية وأربعين وأربعة وعشرين، واثني عشر.

وحدثنا هشام بن عمار الدمشقي عن يحيى بن حمزة قال: حدثني تميم ابن عطية العنسي قال أخبرني عبد الله بن أبي قيس - أو عبد الله بن قيس الهمداني، شك أبو عبيد - قال: قدم عمر الجابية، فأراد قسم الأرض بين المسلمين فقال له معاذ: والله إذن ليكونن ما تكره، إنك إن قسمتها صار الريع العظيم في أيدي القوم، ثم يبيدون، فيصير ذلك إلى الرجل الواحد أو المرأة، ثم يأتي من بعدهم قوم يسدون من الإسلام مسداً، وهم لا يجدون شيئاً، فانظر أمراً يسع أولهم وآخرهم.

قال هشام: وحدثني الوليد بن مسلم عن تميم بن عطية عن عبد الله بن أبي قيس - أو ابن قيس -: أنه سمع عمر يكلم الناس في قسم الأرض، ثم ذكر كلام معاذ إياه، قال: فصار عمر إلى قول معاذ»[1].

لقد أثبتت الروايات عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه ومن وافقه من الصحابة الكرام رضوان الله عليهم على عدم قسمة الأراضي المفتوحة عنوة على الفاتحين، نظراً لما سيؤول إليه الأمر بعد من ترتب مفاسد كثيرة تأباها الشريعة التي جاءت تقيم العدل والتكافل بين المسلمين جميعاً في كل زمان ومكان.

ومن المآلات التي يمكن أن تترتب على تقسيم أراضي العراق نذكر ما يلي:

أولاً: عجز مالي في موارد الدولة؛ لأن البلاد التي ستفتح مستقبلاً فقيرة، وليس فيها موارد أرض العراق، وستكون بلا شك عبئاً ثقيلاً على بيت المال.

ثانياً: عجز في الجند، وهذا يرجع إلى سببين.

- السبب الأول: أن الفاتحين، لو اقتسموا الأرض، ربما رغبوا بها عن الجهاد وتقاعسوا عن الفتوح.

---

(1) كتاب الأموال: 68 - 69.

ـ والسبب الثاني: أن اتساع البلاد، يحتاج إلى أعداد وفيرة من الجنود، لحماية أمنها في الداخل، وحدودها، وثغورها في الخارج، وهذا يحتاج إلى بيت مال غني، يمدها بالعطاء المستمر.

ثالثاً: ضعف عام في قوة الدفاع الإسلامية، تتعرض بسببه البلاد إلى خطر النكسة، ودعوة الكفار من جديد إلى أراضيهم، وبلادهم.

رابعاً: حرمان بقية المسلمين، والأبناء والذرية، من نعمة أحاط بها الفاتحون الأولون وحدهم. ولهذا لما استبان للمخالفين وجه الحق، اتفقوا مع عمر ومؤيديه على سد هذه الذريعة، بترك الأراضي في أيدي أصحابها، وفرض الخراج عليها، والجزية على رؤوس أصحابها، كي يتفرغ المجاهدون للجهاد، ويفيض بيت المال، بما يعود على البلاد والمسلمين في حاضرهم، ومستقبلهم بالخير[1].

وهكذا يظهر لكل متتبع لاجتهادات الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ وخاصة تلك التي قام بها عمر بن الخطاب ﷺ مدى رعايتهم للمصالح، ودرء المفاسد، واعتبارهم المآلات قبل الإقدام على الأفعال والتصرفات. وعلى هذا الأساس لم يطبقوا بعض الأحكام المنصوص عليها لزوال عللها، أو لعدم تحقق شروط التطبيق، وإن كان يرى ظاهرياً أن هذه الشروط متحققة، كما أنهم استنبطوا أحكاماً جديدة لنوازل طارئة تحقيقاً للمقاصد المرجوة. . .

إن هذا كله، وغيره كثير يؤكد مشروعية أصل اعتبار المآل الشرعي الذي نحن بصدد تأصيله.

---

(1) ينظر: تفصيل ذلك في كتاب سد الذرائع في الشريعة الإسلامية لهشام برهاني ص: 523 ـ 524 والاجتهاد في الشريعة الإسلامية القرضاوي ص: 44 ـ 45.

المبحث الرابع

من اجتهادات التابعين، والأئمة المجتهدين

لقد سار التابعون ومن تبعهم من الأئمة المجتهدين على نهج الصحابة رضوان الله عليهم في فهم النصوص الشرعية فهماً سديداً، واستنباطهم الأحكام منها، ثم مراعاة المآلات أثناء تنزيلها، مما أهلهم لاستيعاب الواقع بظروفه المتقلبة، وربطه بالشريعة.

وتبعاً لهذا كله، خصصت هذا المبحث لعرض آرائهم، وأقوالهم بقصد الاستدلال بها على مشروعية أصل اعتبار المآل الشرعي.

* المطلب الأول *

الأدلة من اجتهادات التابعين رضي الله عنهم

- روى الإمام مسلم في صحيحه بسند عن مجاهد عن ابن عمر قال: «قال رسول الله ﷺ: «**ائذنوا للنساء بالليل إلى المساجد**»، فقال ابن له، يقال له واقد: إذن يتخذنه دغلاً، قال فضرب في صدره، وقال: أحدثك عن رسول الله ﷺ وتقول لا»[1].

وفي رواية أبي داود، قال ابن عمر: قال رسول الله ﷺ: «**ائذنوا للنساء إلى المساجد بالليل**». فقال ابن له: والله لا نأذن لهن فيتخذنه دغلاً، والله لا نأذن لهن!! فسبه وغضب، وقال: أقول: قال رسول الله: ائذنوا لهن، وتقول لا نأذن لهن![2].

---

(1) صحيح مسلم: 1/ 327، كتاب الصلاة، باب خروج النساء إلى المساجد إذا لم يترتب عليه فتنة وأنها لا تخرج مطيبة، رقم الحديث: 442.

(2) سنن الترمذي: 2/ 459، كتاب الجمعة، باب ما جاء في خروج النساء إلى =

إن اجتهاد واقد بن عبد الله ﵁ لا ينكر ما أباح رسول الله ﷺ للنساء، ولكنه لما لاحظ أن الحالة تغيرت، وأن النفوس دخلها ضعف، رأى أنه لو استمر الحكم مع هذا التغير لكان المآل عبارة عن مفاسد عظيمة تفوق ما قد يجلبه الإذن بالخروج إلى المساجد من مصالح: تعلم أمور الدين، والظفر بفضل الجماعة. . .

ـ روى ابن سعد بسند عن سليمان بن علي الربعي قال: لما كانت الفتنة، فتنة ابن الأشعث إذ قاتل الحجاج بن يوسف، انطلق عقبة بن عبد الغافر وأبو الجوزاء وعبد الله بن غالب في نفر من نظرائهم، فدخلوا على الحسن فقالوا: يا أبا سعيد ما تقول في قتال هذا الطاغية الذي سفك الدم الحرام وأخذ المال الحرام وترك الصلاة، وفعل وفعل، قال: وذكروا من فعل الحجاج، قال: فقال الحسن: «أرى أن لا تقاتلوه، فإنها إن تكن عقوبة من الله فما أنتم برادي عقوبة الله بأسيافكم، وإن يكن بلاء فاصبروا حتى يحكم الله وهو خير الحاكمين». قال: فخرجوا من عنده وهم يقولون: نطيع هذا العلج، فلم يطيعوا كلامه فقتلوا جميعاً مع ابن الأشعث[1].

ـ رغم ما عرف عن الحجاج بن يوسف من طغيان وجبروت، وارتكاب للحرام، نلاحظ أن الإمام الحسن البصري ﵁ أجاب بعدم قتاله بناء على استحضاره للعواقب التي يمكن أن تترتب عن ذلك، من قبيل كثرة القتل في صفوف المسلمين، وتفرق كلمتهم، وإطماع عدوهم فيهم. . .

ـ وهكذا نجده ﵁ يعتبر المآل في جوابه، ويؤكد على ضرورة النظر إلى ما سيترتب عن تغير المنكر من مفاسد ومصالح، والقيام بالموازنة بينها قبل الإقدام أو الإحجام.

= المساجد. وسنن أبي داود: 1/ 155، باب ما جاء في خروج النساء إلى المسجد، رقم الحديث: 568.

(1) الطبقات الكبرى: 7/ 163 ـ 164.

- **قبول شهادة الصبيان في الجراح:**

ذهب بعض التابعين أمثال سعيد بن المسيب، وعروة بن الزبير، وعمر بن عبد العزيز - رضي الله عنهم أجمعين - إلى القول بجواز شهادة الصبيان فيما يقع بينهم من الجراح وحدها دون غيرها، بشرط أن يكون ذلك قبل تفرقهم، فإن افترقوا فلا شهادة لهم إلا أن يكون سمع قولهم عدول قبل أن يتفرقوا. وسند هؤلاء التابعين ﷺ المصلحة التي تعلقوا فيها بمقصد الشارع في حماية الأنفس، والاحتياط للدماء، واعتبارهم كذلك للمآل؛ لأن «الصبيان في غالب أحوالهم ينفردون في ملاعبهم حتى لا يكاد أن يخالطهم غيرهم، ويجري بينهم من اللعب والترامي ما ربما كان سبباً للقتل والجراح، فلو لم يقبل بينهم إلا الكبار وأهل العدل لأدى ذلك إلى هدر دمائهم وجراحهم، فقبلت شهادتهم بينهم على الوجه الذي يقع على الصحة في غالب الحال»[1].

- **وضع الحصى في مسجد البصرة:**

لما رأى زياد بن أبيه[2] الناس في الصحن من جامع البصرة أو الطرقة، إذا رفعوا من السجود، مسحوا جباههم من التراب؛ لأنه كان مفروشاً به، أمر بإلقاء الحصى في صحن المسجد وقال: لست آمن من أن يطول الزمان فيظن الصغير إذا نشأ أن مسح الجبهة من أثر السجود سنة في الصلاة، وهذا في مباح، فكيف به في المكروه أو الممنوع[3].

لقد اعتبر زياد بن أبيه ما قد يؤول إليه أمر مسح الجباه من التراب بعد

---

(1) الإمام الباجي، المنتقى: 5/ 229.

(2) هو معروف بزياد بن أبيه، وبزياد بن سمية، وهي أمه، وبزياد بن أمه، وكان يقال له قبل الاستلحاق بأبي سفيان صخر بن حرب بن أمية: زياد بن عبيد الثقفي، وهو أمير من الدهاة القادة الفاتحين الولاة من أهل الطائف ولد سنة 1هـ وتوفي سنة 53هـ. انظر: الاستيعاب لابن عبد البر: 2/ 523 و531 رقم 825، وأسد الغابة: 2/ 271 - 272، رقم 1800.

(3) ينظر: الموافقات: 3/ 329، والاعتصام: 2/ 108.

السجود، فأمر بإلقاء الحصى في صحن مسجد البصرة خوفاً من اعتبار المسح مع طول الزمان سنة في الصلاة.

* المطلب الثاني *

أدلة إعتبار المآل عند الأئمة المجتهدين

إن المتتبع لآراء الأئمة واجتهاداتهم يلحظ مدى مراعاتهم لأصل اعتبار المآل. إذ رغم تفاوتهم في ذلك، واختلافهم في طرق الوصول إلى إدراك مآلات الأفعال، وجدناهم جميعاً أثناء التطبيقات الفقهية يستشرفون العواقب والمآلات. ولا غرابة في ذلك، إذ كانوا رضي الله عنهم أعمق نظراً في فهم الشريعة، والإحاطة بمقاصدها، وأقدر على مواكبة الواقع، والإجابة عن كل النوازل والأقضية المستجدة.

ولبيان ذلك، اقتصرت ههنا على عرض بعض الأقوال والمسائل الفقهية التي تبرز مدى اعتبار الأئمة الأربعة للمآل الشرعي:

1 ـ عند الإمامين مالك وأحمد رضي الله عنهما:

عرف الإمامان رضي الله عنهما بمراعاتهما المآلات، إذ كان كل واحد منهما يمنع الفعل إذا كان يؤدي إلى حرام، كما كانا يقرران مشروعيته كلما كان مآله عبارة عن مصلحة تستجلب أو مفسدة تدرأ. يقول الإمام محمد أبو زهرة: «وترى من هذا أن أحمد رضي الله عنه، ومثله في ذلك مالك رضي الله عنه كان عند الحكم ينظر إلى المآلات، فيقررها. ويمنع كل ما يؤدي في مآله إلى محرم. ويقرر كل ما يؤدي إلى مطلوب، وينظر في ذلك نظراً كلياً وجزئياً... وكان المنع بالنسبة للمآلات منظورا فيه إلى النتيجة المترتبة، سواء أكانت مقصودة أم غير مقصودة، أما الإثم الأخروي فإنه ينظر فيه إلى الباعث»[1].

أ ـ من المسائل التي تشهد لاعتبار المآل الشرعي عند الإمام مالك رحمه الله، نذكر ما يلي:

---

(1) ابن حنبل حياته وعصره ـ آراؤه وفقهه: 291.

ـ **صيام الست من شوال:**

قال يحيى: «وسمعت مالكاً يقول في صيام ستة أيام بعد الفطر من رمضان إنه لم ير أحداً من أهل العلم والفقه يصومها، ولم يبلغني ذلك عن أحد من السلف. وأن أهل العلم يكرهون ذلك، ويخافون بدعته، وأن يلحق برمضان ما ليس منه أهل الجهالة والجفاء...»[1].

ذهب الإمام مالك رضي الله عنه إلى القول بكراهية صيام الست من شوال بناء على ما قد يؤول إليه الأمر من إلحاق برمضان ما ليس منه، وخاصة من قبل أهل الجهالة والجفاء. وذكر ذلك الإمام ابن رشد رغم ميله إلى القول بعدم بلوغ حديث صيام الست من شوال إلى الإمام مالك، أو عدم صحته عنده ـ قال رحمه الله ـ: «وأما الست من شوال فإنه ثبت أن رسول الله ﷺ قال: «**من صام رمضان ثم أتبعه ستاً من شوال كان كصيام الدهر**»[2]. إلا أن مالكاً كره ذلك، إما مخافة أن يلحق الناس برمضان ما ليس في رمضان، وإما لأنه لعله لم يبلغه الحديث أو لم يصح عنده وهو الأظهر...»[3]. وأكد ذلك الإمام الشاطبي حين قال: «وقد كره مالك اتباع رمضان بست من شوال، ووافقه أبو حنيفة فقال: لا أستحبها، مع ما جاء في ذلك من الحديث الصحيح، وأخبر مالك عن غيره ممن يقتدى به أنهم كانوا لا يصومونها ويخافون بدعتها»[4].

وللتنبيه فقط، فإن الإمام مالك رضي الله عنه لما قال بكراهة صيام الست من شوال، فإنه رحمه الله كان يخص العوام من الناس. أما في الحالات التي يطمئن إليها العبد على نفسه، ولا يخشى الوصول إلى تلك العواقب والمآلات التي ذكرت، فإن الكراهة ترفع استناداً إلى أن الحكم يدور مع العلة وجوداً وعدماً، والله أعلم.

---

(1) موطأ مالك: 1/ 311.

(2) صحيح مسلم: 2/ 822، كتاب الصيام، باب استحباب ستة أيام من شوال اتباعاً لرمضان، رقم الحديث: 1164.

(3) بداية المجتهد ونهاية المقتصد: 1/ 225.

(4) الاعتصام: 2/ 32.

ـ مسألة تنفيذ حكم القصاص في الجراح على المعتدي:

اختلف الأئمة المجتهدون في هذه المسألة، إذ منهم من قال بالفور أي ضرورة تنفيذ الحكم في الحال دون تأجيله، ومنهم من قال بالانتظار إلى حين شفاء الجرح. اتضح ذلك من خلال كلام الإمام ابن رشد الحفيد حين قال: «(وأما متى يستقاد من الجرح؟) فعند مالك لا يستقاد من جرح إلا بعد اندماله، وعند الشافعي على الفور؛ فالشافعي تمسك بالظاهر، ومالك رأى أن يعتبر ما يؤول إليه أمر الجرح مخافة أن يفضي إلى إتلاف النفس»[1].

نلحظ من خلال هذه المسألة أن الإمام مالك ﷺ يؤسس رأيه بناء على مراعاة أصل اعتبار المآل الشرعي القاضي بمراعاة المصلحة قبل تنفيذ حكم القصاص، سواء تعلق الأمر بالجاني، أو بالمجني عليه.

وهكذا، يتضح أنه إذا كان المآل منظور إليه لمصلحة المجني عليه، فإنه في حقيقة الأمر قد ينظر إليه لفائدة الجاني أيضاً؛ يشير إلى ذلك الإمام أبو الوليد قائلاً: «ولا يقاد عند مالك في الحر الشديد، ويؤخر ذلك مخافة أن يموت المقاد منه...»[2].

*** صلاة الجماعة بعد جماعة الإمام الراتب:**

جاء في «المدونة الكبرى»: «قلت فلو كان رجل هو إمام مسجد قوم، ومؤذنهم أذن، وأقام فلم يأته أحد فصلى وحده، ثم أتى أهل المسجد الذين كانوا يصلون فيه؟ قال: فليصلوا أفذاذاً ولا يجمعوا؛ لأن إمامهم قد أذن وصلى، قال: وهو قول مالك»[3].

إن هذا القول المنسوب إلى الإمام مالك ﷺ والقاضي بكراهة إعادة الجماعة بعد جماعة الإمام الراتب روعي فيه النظر إلى المآلات المتوقعة، من قبيل:

---

(1) بداية المجتهد ونهاية المقتصد: 2/ 306.

(2) نفسه.

(3) المدونة الكبرى: 1/ 89.

- الحرمان من أجر حفظ فضيلة الوقت؛ أي: أول الوقت.
- التساهل في حفظ جماعة المسلمين ووحدتهم.
- اندثار معاني المحبة والألفة، واجتماع الكلمة.
- التمكين لانفراد المبتدعين بأئمتهم.

وفي نظري - والله أعلم - أن الأمر يخص تكرار الجماعات بعد صلاة الإمام الراتب بغير عذر. أما إذا كان الأمر يحصل أحياناً، وبغير قصد وإصرار فإن ذلك لن تكون مآلاته وخيمة تلحق الضرر بالغير.

*** كراهية أمور جائزة، أو مندوب إليها اعتباراً لمآلاتها:**

ثمة أمور تكون في أصلها مشروعة لكنها تؤول في عاقبة أمرها إلى بدع تستوجب الكراهة. ومن هذا المنطلق وجدنا الإمام مالك ﷺ ينهى عن الإتيان إلى بعض المساجد، ويكره اتباع كثير من الآثار. يقول عنه الإمام الشاطبي ﷺ: «وقد كان مالك يكره المجيء إلى بيت المقدس خيفة أن يتخذ ذلك سنة، وكان يكره مجيء قبور الشهداء، ويكره مجيء قباء خوفاً من ذلك، مع ما جاء في الآثار من الترغيب فيه...

وسئل ابن كنانة عن الآثار التي تركوا بالمدينة فقال: أثبت ما في ذلك عندنا قباء. إلا أن مالكاً كان يكره مجيئها خوفاً من أن يتخذ سنة»[1].

ب - أما عند الإمام أحمد بن حنبل ﷺ فنكتفي بذكر المسائل التالية:

- عدم قبول توبة الزنديق المرتد:

إن الحكم المقرر في الشريعة الإسلامية هو استتابة المرتد، فإن تاب كان مسلماً. وإلا قتل. لكن الإمام أحمد ﷺ اعتبر المآلات المتوقعة فاستثنى من هذا الحكم الزنادقة إذا ارتدوا «لأنهم يتخذون عنوان الإسلام سبيلاً للكيد له، وإفساد العقيدة، ونشر البدع، وبث الخفية لإفساد المفسدين، بإعلان ردتهم، فهم منافقون عند إعلانهم الإسلام، فإذا تمكن ولي الأمر من رقابهم بإعلان

---

(1) الاعتصام: 1/ 347.

ردتهم، فلا يصح لهم أن يمكنهم من الإفلات بالتوبة غير الحقيقية التي يتخذونها طريقاً للإبطال في شرهم. . .»[1].

*** كراهيته الشراء ممن يرخص السلع، بغرض صرف الناس عن غيره:**

ذهب الإمام أحمد رضي الله عنه إلى القول بهذا الحكم اعتباراً للمآلات المترتبة عن الفعل، منها إلحاق الضرر بالغير، والتشجيع على الاحتكار، والاستبداد بالأسعار وظهور العداوة والبغضاء بين التجار. . . إلى غير ذلك من المفاسد الكثيرة التي يؤول إليها الأمر. قال الإمام ابن القيم رحمه الله: «ونص الإمام أحمد على كراهية الشراء من هؤلاء، وهذا النهي يتضمن سد الذريعة من وجهين.

أحدهما: أن تسليط النفوس على الشراء منهما، وأكل طعامهما تفريح لهما، وتقوية لقلوبهما، وإغراء لهما على فعل ما كرهه الله ورسوله.

والثاني: أن ترك الأكل من طعامهما ذريعة إلى امتناعهما وكفهما عن ذلك»[2].

*** هل يملك الوكيل في بيع الشيء بيعه لنفسه؟**

في هذه المسألة روايتان عن الإمام أحمد رضي الله عنه:

إحداهما: القول بالمنع سداً للذريعة؛ لأن الوكيل لا يستقصي غالباً عن الثمن.

وثانيهما: الجواز إذا زاد على ثمنها زيادة تدفع عنه التهمة

لكن هل يجوز التحيل على ذلك؟ وبيانه: أنه يدفع ثمنها ليشتريها لنفسه وليس له أولاً، ثم يمتلكها منه ثانياً. يقول الإمام ابن قيم الجوزية رحمه الله: «والذي تقتضيه قواعد المذهب أن هذا لا يجوز؛ لأنه تحيل على الوصول إلى فعل محرم، ولأن ذلك ذريعة إلى عدم استقصائه واحتياطه في البيع، بل يسامح في ذلك لعلمه أنها تصير إليه، وأنه هو الذي يزن الثمن، ولأنه يعرض نفسه للتهمة، ولأن الناس يرون ذلك نوع غدر ومكر؛ فمحاسن

---

(1) ابن حنبل حياته وعصره: 290 ـ 291.

(2) إعلام الموقعين: 3/ 157، وينظر: ابن حنبل للإمام أبي زهرة: 321.

الشريعة تأبى الجواز»[1].

من خلال عرض هذه المسألة نلاحظ ـ رغم اختلاف الروايات ـ أن الإمام أحمد اعتبر المآل. وبيان ذلك: أنه ﷺ حسب الرواية الأولى أسس القول بالمنع على قاعدة سد الذرائع. وفي الثانية منع التحيل بناء على مراعاة المآل المتمثل في تهمة ترك الاستقصاء، وعدم الاحتياط، ووصفه من قبل الناس بالغدر والمكر.

*** منع المسلم المستأمن من الزواج من الحربيات:**

ذهب الحنابلة إلى منع المسلم الذي دخل أرض العدو بأمان من الزواج منهم، رغم أن نكاح الكتابيات مشروع لقوله تعالى: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَٰفِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِىٓ أَخْدَانٍ وَمَن يَكْفُرْ بِٱلْإِيمَٰنِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُۥ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾ [المائدة: 5] مستندهم في ذلك النظر إلى المآل الذي عبر عنه الإمام ابن قدامة رحمه الله قائلاً: «لأنه لا يأمن من أن تأتي امرأته بولد فيستولي عليه الكفار، وربما نشأ بينهم فيصير على دينهم»[2] بمعنى: أن السبب في منع المسلم من الزواج راجع إلى ما قد يلحق الأبناء ـ مستقبلاً ـ من فساد يتمثل في التضليل، والفتنة والانحراف.

وهكذا نلاحظ أنهم ـ أي: الحنابلة ـ انطلاقاً من اعتبارهم المآل الذي تمثل في أنواع المفاسد السابقة حكموا على هذا النوع من الزواج بالمنع.

2 ـ عند الإمامين الشافعي وأبي حنيفة رضي الله عنهما:

إذا كان الإمامان مالك وأحمد بن حنبل من الأئمة المجتهدين الذين اشتهروا بمراعاتهم المآلات الشرعية، والنظر إلى الثمرات المترتبة. فإن الإمامين الشافعي وأبي حنيفة لم يشذا عن ذلك، فعلى الرغم من عدم اشتهارهما بمراعاة المآل، إلا أن فقههما لا يخلو من مسائل تدعم القول

---

(1) نفسه: 3/ 348.

(2) المغني: 10/ 512.

بمشروعية أصل اعتبار المآل. ولبيان ذلك نختار نماذج من فقه كل واحد منهما.

أ ـ عند الإمام الشافعي رضي الله عنه:

إذا كان الإمام الشافعي رحمه الله أثناء حكمه يهتم كثيراً بصيغة العقد، وما لابسه واقترن به، ولا يولي أهمية قصوى للأمور الخارجية. فإننا وجدناه في بعض المسائل يعتبر المآلات والعواقب، نذكر منها:

*** مسألة قضاء القاضي بعلمه، أو شهادة القاضي:**

يذهب الإمام الشافعي رحمه الله إلى القول بجواز قضاء القاضي بعلمه، إلا أنه يكره الكلام بذلك بعدما فسد القضاء، سداً لذريعة الجور على الناس. قال رحمه الله: «إذا كان القاضي عدلاً فأقر رجل بين يديه بشيء كان الإقرار عنده أثبت من أن يشهد عنده كل من يشهد؛ لأنه قد يمكن أن يشهدوا عنده بزور، والإقرار عنده ليس فيه شك. وأما القضاة اليوم فلا أحب أن أتكلم بهذا كراهية أن أجعل لهم سبيلاً إلى أن يجوروا على الناس»[1].

*** ضمان الأجير المشترك[2]:**

إن المقرر عند الإمام الشافعي رحمه الله أن الأجير المشترك لا يضمن إلا في حالة التعدي، أو التقصير في العمل «لأن عمله مأذون فيه في الجملة، وإذا لم يكن مأذوناً فيه فلا يمكنه التحرز عن هذا الفساد؛ لأنه ليس في وسعه القيام بأصل مهمته إلا بحرج، والحرج منفي»[3].

---

(1) الأم: 7/ 88.

(2) الأجير نوعان: أجير خاص وأجير مشترك. فالأجير الخاص أو أجير الواحد ـ كما قال الإمام الكاساني ـ: هو الذي يعمل لشخص واحد مدة معلومة. وحكمه: أنه لا يجوز له العمل لغير مستأجره.
والأجير المشترك: هو الذي يعمل لعامة الناس كالصباغ والحداد والكواء ونحوهم. وحكمه أنه يجوز له العمل لكافة الناس، وليس لمن استأجره أن يمنعه عن العمل لغيره. بدائع الصنائع: 6/ 54، والفقه الإسلامي وأدلته للزحيلي: 4/ 147.

(3) الفقه الإسلامي وأدلته: 4/ 770.

جاء في كتاب «الأم»: «وثابت عن عطاء أنه قال لا ضمان على صانع ولا على أجير، فأما ما جنت أيدي الأجراء والصناع فلا مسألة فيه، وهم ضامنون كما يضمن المستودع ما جنت يده، ولأن الجناية لا تبطل عن أحد، وكذلك لو تعدوا ضمنوا، قال الربيع: الذي يذهب إليه الشافعي فيما رأيت: أنه لا ضمان على الصناع إلا ما جنت أيديهم، ولم يكن يبوح بذلك خوفاً من الضياع»[1].

وهكذا لما فسد الزمان امتنع الإمام الشافعي عن فتوى الناس بما يرى صحته، نظراً للمآلات التي قد تترتب عن ذلك، من قبيل اتخاذ جوابه ذريعة لتضييع الأموال بالتهاون في حفظها والعناية بها.

*** المعذورون في ترك الجمعة:**

وهم الذين حبستهم أعذارهم عن أداء صلاة الجمعة، كالمرضى والمسافرين. فوفق ما هو مقرر بالإجماع ينبغي أن يصلوا الظهر مكانها جماعة أو فرادى، بيد أن الشافعية استحبوا لهم إذا أدوها جماعة أن يخفوها سداً لذريعة التهمة في دينهم. وفي هذا يقول الإمام النووي رحمه الله: «قال الشافعي، والأصحاب: ويستحب للمعذورين الجماعة في ظهرهم، وحكي أنه لا يستحب لهم الجماعة؛ لأن الجماعة المشروعة هذا الوقت هي الجمعة، وبهذا قال الحسن بن صالح، وأبو حنيفة، والثوري. والمذهب الأول، كما لو كانوا في غير البلد، فإن الجماعة تستحب في ظهرهم بالإجماع، فعلى هذا، قال الشافعي: أستحب لهم إخفاء الجماعة، لئلا يتهما في الدين، وينسبوا إلى ترك الجماعة تهاوناً، قال جمهور الأصحاب: هذا إذا كان عذرهم خفياً، فإن كان ظاهراً، لم يستحب الإخفاء مطلقاً، عملاً بظاهر نصه؛ لأنه قد لا يفطن للعذر الظاهر»[2].

ظاهر من خلال كلام الإمام النووي أن الشافعي رحمه الله استحب للمعذورين إخفاء الجماعة في ظهرهم، وذلك مراعاة لما قد يؤول إليه الأمر

(1) الأم: هامش 4/ 46.
(2) المجموع: 4/ 369.

من اتهامهم في دينهم، وإلحاقهم بصنف الذين يتركون الجماعة تهاوناً.

ب ـ عند الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه:

ثمة مسائل فقهية اعتبر فيها الإمام أبو حنيفة المآلات، نعرض نماذج منها قصد إتمام الحديث عن مشروعية اعتبار المآل عند الأئمة المجتهدين:

*** في حكم النفقة على الأقارب:**

يقول الإمام الفندلاوي (ت543هـ): «نفقة القرابة غير واجبة إلا للوالدين والأولاد ذكورهم وإناثهم، وبه قال الشافعي، وقال أبو حنيفة: تجب لكل ذي محرم من القرابة. واحتج أصحابه فقالوا: قرابة مستحقة الصلة، محرمة القطيعة تحريم نكاح الأمهات والبنات والأخوات، ومن في معناهن وإنما حرم نكاحهن تعظيماً، وتكريماً وخيفة من قطيعة الرحم. قالوا: وكذلك يحرم الجمع بين الأختين في النكاح وحرم نكاح المرأة على عمتها أو خالتها. كل ذلك احترازاً من قطيعة الرحم. قالوا: فترك إيجاب النفقة عليهم قطيعة للرحم؛ لأنا إذا لم نوجب النفقة، لم ينفق، فيهلك قريبه لعدم الإنفاق عليه، والرفق به، ثم إن يهلك لحقه الضرر الشديد، والأذى العظيم. وتعريض قريبه لهذه الحال مع إمكان إزالتها قطيعة للرحم. وقطع الرحم بهذا أعظم من قطعه بالجمع بين الأختين، أو بنكاح إحدى ذوات المحارم»[1].

إن الحنفية قالوا بوجوب النفقة على الأقارب انطلاقاً من اعتبارهم لما يؤول إليه الأمر ـ أثناء الامتناع عن ذلك ـ من قطع الرحم، وإلحاق الضرر الشديد، والأذى العظيم بالقريب... وكلها ـ في نظرهم ـ مفاسد تفوق ما يترتب عن الجمع بين الأختين، أو نكاح المحارم.

*** في الحجر[2]:**

يذهب الإمام أبو حنيفة إلى القول بجواز الحجر على البالغ العاقل الحر

---

(1) كتاب تهذيب المسالك في نصرة مذهب مالك: 4/ 165 ـ 166.

(2) الحجر: صفة حكيمة، توجب منع موصوفها نفوذه في تصرفه في الزائد على قوته، أو تبرعه بماله. (ينظر: التعريفات: 82، لغة الفقهاء: 175، وطلبة الطلبة: 328).

فيما إذا كان مفتياً ماجناً ليحفظ على الناس دينهم، والطبيب الجاهل ليحفظ عليهم صحتهم، والمكاري المفلس ليحفظ عليهم أموالهم[1]. وأساس هذا القول ـ في الحقيقة ـ هو اعتبار المآل. بمعنى أنه رَحِمَهُ ٱللَّهُ استحضر الأضرار الفاحشة التي ستلحق الناس في حالة عدم القول بالحجر. وفي هذا قال الإمام السرخسي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فأما إذا بلغ عاقلاً، فلا حجر عليه بعد ذلك، على ما قال أبو حنيفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ: الحجر على الحر باطل، ومراده إذا بلغ عاقلاً، وحكي عنه أنه كان يقول: لا يجوز الحجر إلا على ثلاثة: على المفتي الماجن، وعلى المتطبب الجاهل، وعلى المكاري المفلس لما فيه من الضرر الفاحش إذا لم يحجر عليهم»[2].

*** في عقد الإجارة:**

ومن المسائل التي روعي فيها النظر المآلي عند الحنفية، ما أرشد إليه الإمام السرخسي من جعل عقد الإجارة غير لازم في حالة طروء عذر يترتب عليه ضرر يلحق بأحد طرفي العقد. قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وعندنا جواز هذا العقد للحاجة، ولزومه لتوفير المنفعة على المتعاقدين، فإذا آل الأمر إلى الضرر أخذنا فيه بالقياس وقلنا: العقد في حكم المضاف في حق المعقود عليه، والإضافة من عقود التمليكات تمنع اللزوم في الحال، كالوصية»[3].

لقد راعى علماء الحنفية أن عقد الإجارة لم يشرع إلا لتحقيق المنفعة للمتعاقدين، ولهذا لم يكتفوا بالقول بجوازه، بل جعلوه كذلك لازماً، ما عدا في حالة طروء الأعذار اعتباراً لما يؤول إليه الأمر من إلحاق الضرر بأحد طرفي العقد. ففي هذه الحالة لا بد من الرجوع إلى الأصل أو القاعدة العامة القاضية بأن العقد غير جائز أصلاً ولا لازم، وبهذا يثبت الفسخ، مثال ذلك: من استأجر أجيراً ليقلع ضرسه فسكن ما به من الوجع كان ذلك عذراً في فسخ

---

(1) ابن نجيم، الأشباه والنظائر: 121.
(2) المبسوط: 24/ 154.
(3) المبسوط: 16/ 2.

الإجارة[1]. وذلك مراعاة لمآل الفعل المتمثل في إلحاق الضرر بالمستأجر، وعدم تحقيق المقصد الذي تشوف إليه قبل طروء العذر.

*** خروج المرأة للصلاة:**

أجمع علماء الأحناف على عدم الترخيص للشابات من النساء الخروج في الجمعة والعيدين، اعتباراً لما قد يترتب عن ذلك من فتنة. في حين وجدناهم يرخصون للعجائز الخروج في الفجر والعشاء والعيدين. واختلفوا في الظهر والعصر والجمعة فقط. قال الإمام الكاساني (ت587هـ): وأما النساء: فهل يرخص لهن أن يخرجن في العيدين؟ أجمعوا على أنه لا يرخص للشواب منهن الخروج في الجمعة والعيدين، وشيء من الصلاة لقوله تعالى: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾ [الأحزاب: 33]، والأمر بالقرار نهي عن الانتقال. ولأن خروجهن سبب الفتنة بلا شك، والفتنة حرام؛ وما أدى إلى الحرام حرام.

---

(1) ينظر: المصدر السابق: 16/ 2 ـ3.

المبحث الخامس

دليل العقل والنظر

يستمد أصل اعتبار المآل الشرعي مشروعيته عقلاً من خلال:

أولاً: اعتبار الشارع سبحانه المآل في تشريعه، إذ لما كانت الشريعة الإسلامية تهدف إلى جلب المصالح للناس ودفع المفاسد عنهم، ولما كانت من أهداف التعليل الأساسية مراعاة المجتهد للحكمة عند تطبيقه الحكم، كان من الضروري مراعاة المآل أثناء تنزيل الأحكام؛ «لأن قصد الشارع من ترتيب مصلحة ما على حكم ما هو تحققها في الواقع على النحو الذي قصده - في العاجل والآجل -، وليس مطلوبه منها مجرد الامتثال للحكم بغض النظر عن حكمته، ولا مجرد الاعتقاد باشتماله عليها، بل المطلوب الحرص عليها في الامتثال هل يؤول إليها»[1].

ولتوضيح ذلك أكثر نقول: إن الله تعالى ما شرع الأحكام إلا لمصلحة العباد «والمقصود من شرع الحكم إما جلب مصلحة أو دفع مضرة، أو مجموع الأمرين بالنسبة إلى العبد، لتعالي الرب عن الضرر والانتفاع. وربما كان ذلك مقصوداً للعبد لأنه ملائم له، وموافق لنفسه. ولذلك إذا خير العاقل بين وجود ذلك وعدمه، اختار وجوده على عدمه. وإذا عرف أن المقصود من شرع الحكم إنما هو تحصيل المصلحة أو دفع المضرة، فذلك إما أن يكون في الدنيا أو في الآخرة:

فإن كان في الدنيا، فشرع الحكم إما أن يكون مفضياً إلى تحصيل أصل المقصود ابتداء، أو دوماً، أو تكميلاً...

(1) زيد بوشعراء، عوامل تغير الأحكام في التشريع الإسلامي: 5.

وأما في الأخرى فالمقصود العائد إليها من شرع الحكم لا يخرج عن جلب الثواب ودفع العقاب...»[1].

ولقد استدل الإمام فخر الدين الرازي على ذلك بكثير من الأدلة، نذكر منها ما يتعلق بالاستدلال العقلي، حين قال: «وأما المعقول فهو أن العبث سفه، والسفه صفة نقص، والنقص على الله تعالى محال: فثبت أنه لا بد من مصلحة، وتلك المصلحة يمتنع عودها إلى الله تعالى... فلا بد من عودها إلى العبد؛ فثبت أنه تعالى شرع الأحكام لمصالح العباد»[2].

وهكذا لما كان الشارع سبحانه قاصداً تحقيق المصلحة أو درء المفسدة أثناء تشريعه الأحكام، فقد أصبح من الضروري اعتبار المآلات قبل إصدار الفتاوى والأحكام، وذلك حتى تتحقق الغايات والأهداف المرجوة سواء في الدنيا أو الآخرة. يقول الإمام الشاطبي رحمه الله: «...إن التكاليف ـ كما تقدم ـ مشروعة لمصالح العباد؛ ومصالح العباد إما دنيوية، وإما أخروية. أما الأخروية فراجعة إلى مآل المكلف في الآخرة، ليكون من أهل النعيم لا من أهل الجحيم.

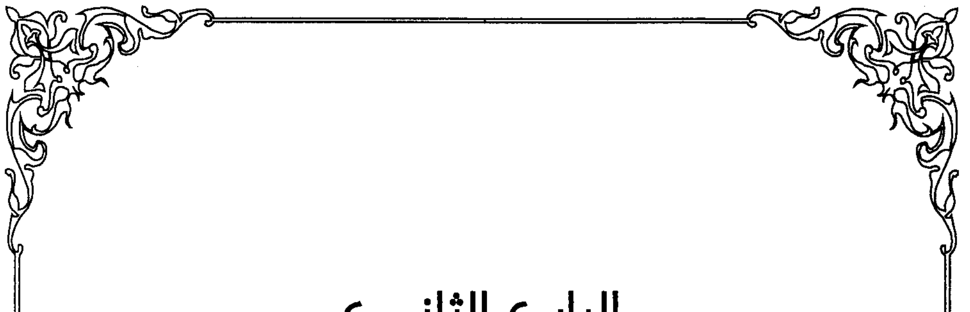
وأما الدنيوية فإن الأعمال ـ إذا تأملتها ـ مقدمات لنتائج المصالح، فإنها أسباب لمسببات هي مقصودة للشارع، والمسببات هي مآلات الأسباب، فاعتبارها في جريان الأسباب مطلوب: وهو معنى النظر في المآلات»[3].

وثانياً: من الضروري اعتبار المآلات؛ لأنه في حالة عدم اعتبارها قد تكون للأعمال مآلات مضادة للمقصود، وهذا غير مقبول عقلاً؛ لأن القصد من التكاليف الشرعية تحقيق المصلحة للعباد، ولا يمكن توقع ذلك مع إمكان ترتب مفسدة موازية للمصلحة أو زائدة عليها. عبر عن ذلك الإمام الشاطبي قائلاً: «والثاني: أن مآلات الأعمال إنما تكون معتبرة شرعاً أو غير معتبرة،

(1) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام: 3/ 389 ـ 390.
(2) المحصول: 2/ 239.
(3) الموافقات: 4/ 195.

فإن اعتبرت فهـو المطلوب؛ وإن لـم تعتبر أمكن أن يكون للأعمال مآلات مضادة لمقصود تلك الأعمال، وذلك غير صحيح، لما تقدم أن التكاليف لمصالح العباد ولا مصلحة تتوقع مطلقاً مع إمكان وقوع مفسدة توازيها أو تزيد. وأيضاً فإن ذلك يؤدي إلى أن نتطلب مصلحة بفعل مشروع، ولا نتوقع مفسدة بفعل ممنوع، وهو خلاف وضع الشريعة...»[1].

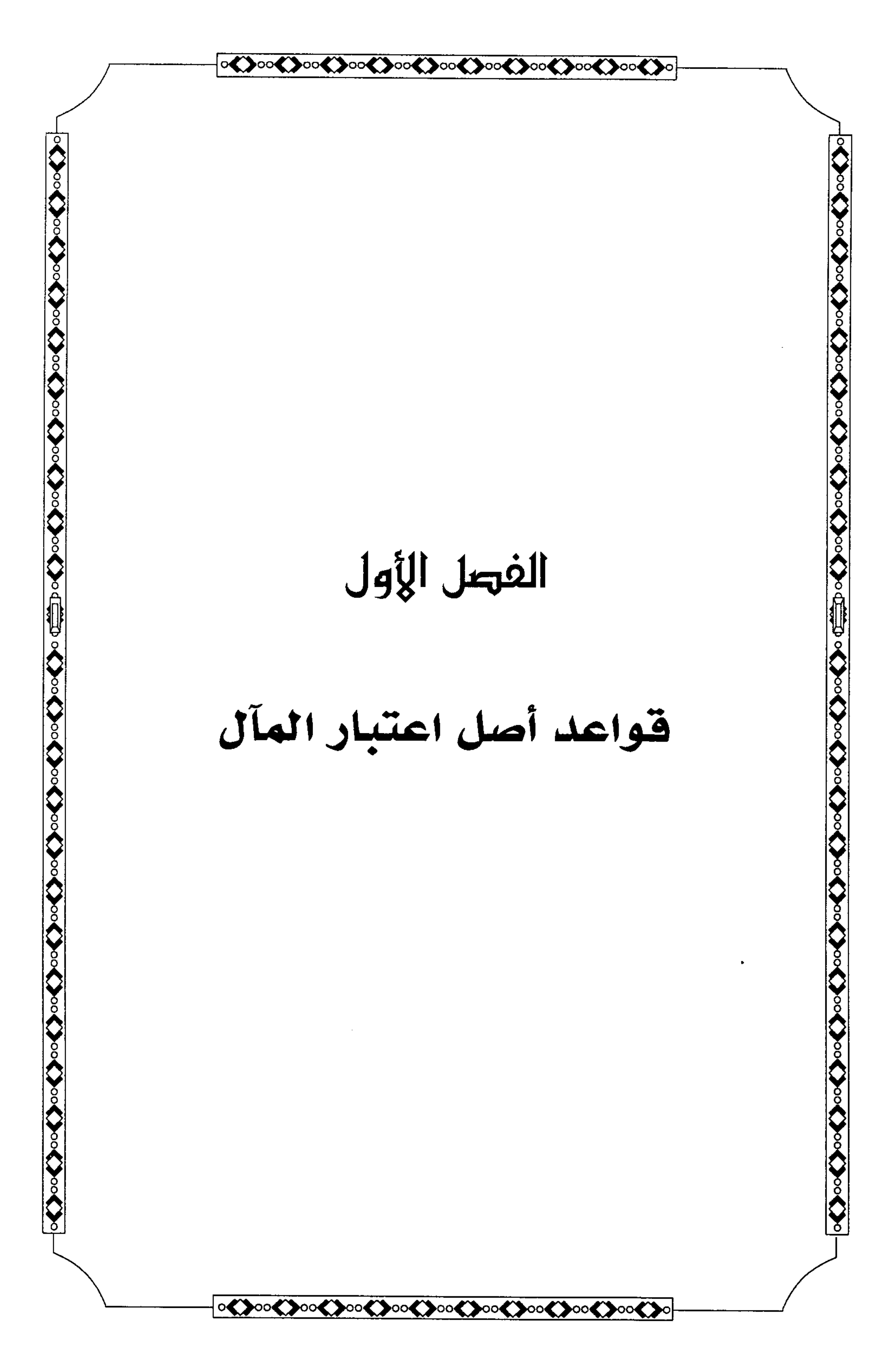
(1) نفسه: 196.



الباب الثاني

قواعد أصل اعتبار المآل ومبادئه العامة

* الفصل الأول: قواعد أصل اعتبار المآل.
* الفصل الثاني: المبادئ العامة لأصل اعتبار المآل.



الفصل الأول

قواعد أصل اعتبار المآل

ينبني أصل اعتبار المآل على قواعد أساسية، تجسد ـ في حقيقتها، ومن خلال تطبيقاتها الفقهية ـ مجموع الوسائل الخادمة لمقاصد الشريعة الإسلامية؛ سواء ما يتعلق بقصدي الشارع والمكلف، أو ما يختص الجوانب المرتبطة مثلاً:

ـ بالعوارض الخارجية التي تعترض سبيل المكلفين أثناء السعي إلى تحقيق المصالح الشرعية.

ـ أو بتلك القيود المصاحبة لاستعمال الحقوق الشخصية، وذلك بقصد حماية مصالح الغير.

ولما كانت لأصل اعتبار المآل علاقة وثقى بكثير من القواعد الفقهية، فقد خصصت مبحثاً لعرض نماذج منها عساها تبرز بعض معالم تلك العلاقة.

وتبعاً لهذا كله، جاء الفصل متضمناً للمباحث التالية:

المبحث الأول: قاعدتا صيانة حرمة قصد الشارع.

المبحث الثاني: قاعدتا حماية مصالح المكلف.

المبحث الثالث: قاعدة «القواعد المشروعة بالأصل لا ترفعها العوارض الخارجية».

المبحث الرابع: قاعدة «تقييد الشخص في استعمال حقه».

المبحث الخامس: قواعد فقهية مرتبطة بأصل اعتبار المآل.

المبحث الأول

قاعدتا صيانة حرمة قصد الشارع

* المطلب الأول *

قاعدة الذرائع

1 ـ تعريف الذريعة:

أ ـ في اللغة:

رغم تعدد الاستعمالات اللغوية للذريعة[1]، إلا أن معناها لا يخرج عن كونها الوسيلة والسبب اللذين يتوصل بهما إلى أمر آخر، سواء كان هذا الأمر خيراً أو شراً. يقول ابن منظور: «الذريعة: الوسيلة، وقد تذرع فلان بذريعة؛ أي: توسل. والجمع الذرائع. والذريعة مثل الدريئة: جمل يختل به الصيد، يمشي الصياد إلى جنبه فيستتر به، ويرمي الصيد إذا أمكنه. وذلك الجمل يسيب مع الوحش أولاً حتى يألفه.

والذريعة: السبب إلى الشيء وأصله من ذلك الجمل، يقال: فلان ذريعتي إليك؛ أي: سببي ووصلتي الذي أتسبب به إليك. قال ابن الأعرابي: سمي هذا البعير الدريئة والذريعة، ثم جعلت الذريعة مثلاً لكل شيء أدنى من

(1) قال الدكتور محمد شحاتة منصور: «تعددت استعمالات الذريعة في اللغة، فجاءت كما يلي: استعملت بمعنى الوسيلة والسبب المؤديان إلى طريق آخر، واستعملت بمعنى الحلقة التي يتعلم عليها الرمي والطعن. ويبدو أن هذا الاستعمال جاء من جهة أن الحلقة وسيلة وسبب يتوصل به إلى تعلم الرمي أو الطعن. وتطلق على ما يستتر به الصائد ليكون وسيلة وسبباً لبلوغ الصيد، والظفر به عن قرب». الأدلة العقلية وعلاقتها بالأدلة النقلية عند الأصوليين: 301.

شيء وقرب منه»[1].

وجاء في «مختار الصحاح»: «والذريعة الوسيلة، وقد تذرع فلان بذريعة؛ أي: توسل بوسيلة، والجمع الذرائع»[2].

ب ـ في الاصطلاح:

إن الذريعة في اصطلاح الأصوليين هي ما يكون وسيلة وطريقاً إلى كل ما يتوسل إليه، سواء كانت مصلحة أو مفسدة، قولاً أو فعلاً. لكن المتأمل في كثير من التعريفات يلحظ أنها استعملت بمعنيين عام وخاص. يؤكد ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية حين قال: «الذريعة ما كان وسيلة وطريقاً إلى الشيء، لكنها صارت في عرف الفقهاء عبارة عما افتضت إلى فعل محرم»[3].

ـ **المعنى العام**: يراد بها كل ما يتخذ وسيلة إلى شيء آخر، بقطع النظر عن كون الوسيلة، أو المتوسل إليه مقيداً بوصف الجواز أو المنع.

ـ **المعنى الخاص**: كل شيء مباح في ذاته، قويت التهمة في أدائه إلى الوقوع في محظور.

ولقد ذهب كثير من الأصوليين إلى القول بالمعنى الخاص، وتشهد على ذلك أقوالهم التي اخترنا بعضها قصد التمثيل:

يقول الإمام ابن رشد الجد (ت520هـ): «الذرائع هي الأشياء التي ظاهرها الإباحة، ويتوصل بها إلى فعل المحظور»[4].

وعرّفها القاضي عبد الوهاب (ت422هـ)، بأنها «الأمر الذي ظاهره الجواز، إذا قويت التهمة في التطرق به إلى الممنوع»[5].

---

(1) لسان العرب: 8/ 96، مادة: (ذرع).
(2) مختار الصحاح: 93، وانظر: القاموس المحيط للفيروزآبادي: 3/ 24، وتاج العروس للزبيدي: 5/ 325 ـ 326.
(3) مجموع الفتاوى: 3/ 193.
(4) المقدمات: 2/ 198.
(5) الإشراف على مسائل الخلاف: 1/ 139.

أما الإمام الباجي (ت474هـ)، فقال في شأن الذريعة هي: «ما يتوصل به إلى محظور العقود من إبرام عقد أو حله، وذلك مثل أن يريد المكلف بيع دينار بدينارين، فيعلم أنه لا يجوز فيبيع ديناره بعشرة دراهم، ثم يبيع العشرة دراهم من بائعها منه بدينارين»[1].

ويعرّفها كذلك بأنها «المسألة التي ظاهرها الإباحة، ويتوصل بها إلى فعل المحظور»[2].

وقال الإمام الشاطبي (ت790هـ) في شأنها: «حقيقتها: التوسل بما هو مصلحة إلى مفسدة، فإن عاقد البيع أولاً على سلعة بعشرة إلى أجل ظاهر الجواز، من جهة ما يتسبب عن البيع من المصالح على الجملة، فإذا جعل مآل ذلك البيع مؤدياً إلى بيع خمسة نقداً بعشرة إلى أجل، بأن يشتري البائع سلعته من مشتريها بخمسة نقداً، فقد صار مآل هذا العمل إلى أن باع صاحب السلعة من مشتريها منه خمسة نقداً بعشرة إلى أجل، والسلعة لغو لا معنى لها في هذا العمل لأن المصالح التي لأجلها شرع البيع لم يوجد منها شيء...»[3].

وهكذا بعد عرض هذه النماذج من التعريفات، يمكن تسجيل الخلاصات التالية:

- إن التعريف الاصطلاحي للذريعة - في عمومه - لا يختلف عن التعريف اللغوي، إذ هو عبارة عن وسيلة وسبب، بغض النظر عن الشيء المتوسل به.

- إن الأصل في اعتبار الذرائع هو النظر إلى عاقبة الفعل ومآله. فإذا كان الفعل يؤدي إلى مطلوب، فهو مطلوب. وإذا كان يؤدي إلى منهي عنه، فهو منهي عنه. فالطريق إلى الحرام حرام. والطريق إلى المباح مباح. وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

---

(1) الحدود: 68.

(2) إحكام الفصول: 689 - 690.

(3) الموافقات: 4/ 199.

ـ إن الغالب عند الأصوليين أثناء قولهم بالذرائع هو: حالة السد[1] التي تشمل الأفعال ـ إن الذرائع تشمل الأقوال والأفعال، وبيان ذلك أنه لما كانت أسباباً ووسائل فقد كان المتوسل إليه من جنس التصرفات القولية أو الفعلية؛ بيد أن أساس الحكم في كل الأحوال هو طبيعة المآل.

2 ـ أثر أصل اعتبار المآل في تقسيم الذرائع:

لما كان القصد الأساس من التشريع الإسلامي هو جلب المصلحة للعباد، ودرء المفسدة عنهم في الدارين. كان من الضروري التمييز بين الوسائل الموصلة إلى تحقيقه. فإذا تعلق الأمر بوسيلة مفضية إلى مصلحة معتبرة، كان من اللازم الاهتمام بها وفتحها. بينما إذا كانت الوسيلة مؤدية إلى مفسدة راجحة فلا بد ـ في هذه الحالة ـ من سدها. يقول الإمام ابن القيم رحمه الله: «لما كانت المقاصد لا يتوصل إليها إلا بأسباب وطرق تفضي إليها، كانت طرقها وأسبابها تابعة لها، معتبرة لها. فوسائل المحرمات والمعاصي، في كراهتها والمنع منها بحسب إفضائها وارتباطاتها بها، ووسائل الطاعات والقربات في محبتها والإذن فيها بحسب إفضائها إلى غايتها؛ فوسيلة المقصود تابعة للمقصود، وكلاهما مقصود، لكنه مقصود قصد الغايات، وهي مقصودة قصد الوسائل؛ فإذا حرم الرب تعالى شيئاً وله طرق ووسائل تفضي إليه فإنه يحرمها ويمنع منها، تحقيقاً لتحريمه، وتثبيتاً له، ومنعاً أن يقرب حماه، ولو أباح الوسائل والذرائع المفضية إليه لكان ذلك نقضا للتحريم، وإغراء للنفوس به، وحكمته تعالى وعلمه يأبى ذلك كل الإباء...»[2].

أ ـ الذرائع بين الفتح والسد:

وتبعاً لما سبق ذكره، يتبين أن الذرائع باعتبار مآلاتها، أو باعتبار ما تفضي إليه من مقاصد ونتائج ليست على وزان واحد. بل إن منها ما يفتح

---

(1) سيتضح ذلك ـ إن شاء الله ـ في الفقرة المخصصة للحديث عن أقسام الذرائع وعلاقتها بأصل اعتبار المآل.

(2) إعلام الموقعين: 3/ 135.

ومنها ما يسد. يقول الإمام القرافي رحمه الله: «اعلم أن الذريعة كما يجب سدها يجب فتحها، وتكره وتندب وتباح، فإن الذريعة هي الوسيلة، فكما أن وسيلة المحرم محرمة فوسيلة الواجب واجبة كالسعي للجمعة والحج. وموارد الأحكام على قسمين مقاصد وهي المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها ووسائل وهي الطرق المفضية إليها وحكمها حكم ما أفضت إليه من تحريم وتحليل غير أنها أخفض رتبة من المقاصد في حكمها، والوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل الوسائل، وإلى أقبح المقاصد أقبح الوسائل، وإلى ما يتوسط متوسطة...»[1]. ويقول كذلك: «قد تكون وسيلة المحرم غير محرمة إذا أفضت إلى مصلحة راجحة كالتوسل إلى فداء الأسرى بدفع المال للكفار الذي هو محرم عليهم الانتفاع به بناء على أنهم مخاطبون بفروع الشريعة عندنا، وكدفع مال لرجل يأكله حراماً حتى لا يزني بامرأة إذا عجز عن دفعه عنها إلا بذلك، وكدفع المال للمحارب[2]حتى لا يقع القتل بينه وبين صاحب المال عند مالك ـ رحمه الله تعالى ـ ولكنه اشترط فيه أن يكون يسيراً. فهذه الصور كلها الدفع وسيلة إلى المعصية بأكل المال، ومع ذلك فهو مأمور به لرجحان ما يحصل من المصلحة على هذه المفسدة»[3].

انطلاقاً من هذين النصين نخلص إلى أن فتح الذرائع معناه: إباحة الأمر الممنوع إذا كان مآله المصلحة الراجحة عن المفسدة المترتبة عن الفعل. ولقد أكد الإمام الشاطبي رحمه الله نفس المعنى، وإن لم يتحدث عنه باسم «فتح الذرائع»، وإنما تناوله من خلال حديثه عن تداخل المفاسد والمصالح في عمل من الأعمال، وقرر أن فعل المعصية قد يجوز في حال إذا رجحت المصلحة المترتبة على الفعل، على المفسدة التي تنطوي عليها المعصية[4].

---

(1) الفروق: 2/ 32.

(2) المقصود بالمحارب ههنا: القائم بالحرابة، من قطع الطريق، ومهاجمة الناس في أموالهم...

(3) الفروق: 2/ 32.

(4) ينظر: الموافقات: 2/ 352.

أما سد الذرائع ـ وهو القسم المشهور عند الأصوليين ـ فمعناه منع الوسيلة أو الذريعة المباحة التي توصل، أو يمكن أن توصل إلى مفسدة. وهذا ما أشار إليه الإمام الطاهر بن عاشور حين لاحظ أن قاعدة الذرائع في حقيقتها عبارة عن موازنة بين ما في الفعل من مصلحة، وما في المآل من مفسدة. قال رَحِمَهُ اللَّهُ: «وما هو عندي إلا التوازن بين ما في الفعل ـ الذي هو ذريعة ـ من المصلحة، وما في مآله من المفسدة. فيرجع الأمر إلى قاعدة تعارض المصالح والمفاسد، . . . فما وقع منعه من الذرائع قد عظم فيه فساد مآله على صلاح أصله، مثل حفر الآبار في الطرقات. وما لم يقع منعه قد غلب صلاح أصله على فساد مآله، كزراعة العنب. على أن احتياج الأمة إلى تلك الذريعة ـ بقطع النظر عن مآلها ـ وفي إمكان حصول مآلها بوسيلة أخرى وعدم إمكانه، أثراً قوياً في سد بعض الذرائع وعدم سد بعضها»[1].

وهكذا، فإن لاعتبار المآل أثراً واضحاً في التمييز بين صورتي الذريعة، وبيان ذلك: أنه إذا كان مآل الفعل المتوسل إليه عبارة عن مصلحة راجحة فإن الذريعة تفتح. في حين إذا كان الأمر يؤول إلى مفسدة أو محظور فإن الذريعة تسد. وهذا ما أكده الدكتور فاتح زقلام حين قال: «لا بد لسد الذريعة من كون المفسدة الناتجة عنها راجحة على مصلحة الفعل المتذرع به إليها أو على الأقل مساوية لها، إذ درء المفاسد مقدم على جلب المصالح؛ لأن اعتناء الشارع بالمنهيات أشد من اعتنائه بالمأمورات، ولذلك قال ﷺ: «**فإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه، وإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم**»[2]. . .

أما إذا كانت المصلحة التي يتضمنها الفعل راجحة على المفسدة التي

---

(1) مقاصد الشريعة الإسلامية: 367.

(2) جزء من حديث أخرجه الشيخان، واللفظ للإمام البخاري، كتاب الاعتصام: 4/ 258. أما لفظ الإمام مسلم فهو: «**فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه**». صحيح مسلم: كتاب الحج: 2/ 975، باب فرض الحج مرة في العمر، رقم الحديث: 1337. وجاء في سنن ابن ماجه بلفظ: «**ثم ما أمرتكم به فخذوه وما نهيتكم عنه فانتهوا**» 1/ 3، باب اتباع سنة رسول الله ﷺ.

يؤول إليها، فإن الفعل حينئذ لا يمنع، وإلا تعطلت أغلب مصالح العباد، إذ قلما توجد مصلحة محضة لا تشوبها مفسدة، فالعبرة إذاً للغالب.

وكذلك إذا كان الفعل المباح المؤدي إلى مفسدة تقتضي المنع منه يؤول أيضاً إلى تحصيل مصلحة راجحة على تلك المفسدة، فإنه لا يمنع... ويعبر عن مثل هذا النوع بفتح الذرائع»[1].

إن الخلاصة التي يمكن تسجيلها ـ ونحن نتحدث عن تقسيم الذرائع باعتبار مآلاتها ـ تتمثل في: أن الذريعة لا ينظر إليها في ذاتها من حيث الصحة والفساد، أو الإذن والمنع، بل تأخذ حكم ما آلت إليه، وإن كان تكييفها الشرعي في الأصل غير ذلك.

وبناء على هذا، فالمحظور مثلاً إذا أدى إلى مصلحة مؤكدة، وكانت المصلحة أربى من الضرر الناشئ عن المحظور، أو بعبارة أدق، وكان الضرر الذي يدفع بتحقيق هذه المصلحة أكبر من الذي سينشأ من ارتكاب المحظور، صار ذلك المحظور في أصله في مرتبة المأذون به؛ وذلك لتحقيق تلك المصلحة، أو لتحقيق دفع الضرر الأكبر. يقول الدكتور خليفة بابكر الحسن: «هذا هو المراد بفتح الذرائع، والذي أراه أن فتح الذرائع يدخل في باب الموازنة بين المصلحة والمفسدة ورجحان المصلحة، وهو ما اتجه إليه الشاطبي، أو يدخل في باب الضرورة، إذ الضرورات تبيح المحظورات...»[2].

ومن أمثلة هذا النوع من الذرائع نذكر ما أورده الإمام شهاب الدين القرافي رحمه الله في كتابه الفروق[3]:

أ ـ التوسل إلى فداء الأسرى المسلمين بدفع المال للكفار. وفتح الذريعة هنا أن دفع المال للمحاربين في الأصل حرام لا يجوز، لما فيه من

---

(1) الأصول التي اشتهر إمام دار الهجرة بها: 362 ـ 363.

(2) دراسات في أصول الفقه: 101.

(3) ينظر: الفروق: 2/ 33.

تقوية الكفار والإضرار بجماعة المسلمين، لكنه أجيز دفعاً لضرر أكبر هو تخليص أسرى المسلمين من الأسر وتقوية المسلمين بهم.

ب ـ جواز دفع المال للمحارب حتى لا يقع القتل بينه بين صاحب المال عند مالك رحمه الله تعالى، ولكنه اشترط فيه أن يكون يسيراً.

ج ـ جواز دفع المال لرجل يأكله حراماً حتى لا يزني بامرأة إذا عجز عن دفعه عنها إلا بذلك.

يتأكد من خلال هذه الأمثلة أن الذريعة لا ينظر إليها في ذاتها، بل تتكيف بحسب النظر إلى مآلها، فما أفضى إلى مطلوب كان مطلوباً، ولو كان في الأصل محظوراً. وبذلك تفتح الذريعة ولا تسد.

وما قيل عن النوع الأول من الذرائع ـ أقصد بذلك حالة الفتح ـ يقال كذلك عن سد الذرائع، الذي هو في أصله مشروع، لكنه بالنظر إلى مآله أو باعثه أصبح ممنوعاً. والأمثلة على ذلك كثيرة، نذكر منها: النهي عن بناء المساجد على القبور سداً لذريعة الإشراك بالله، والنهي عن سب الأصنام عند من يعلم من حاله أنه يسب الله تعالى عند سبها...

وهكذا يظهر ما لاعتبار المآل من أثر بين في الفصل بين نوعي الذرائع. أضف إلى ذلك فقد تبين بما لا يدع مجالاً للشك أن أصل الذرائع ـ سداً وفتحاً ـ له ارتباط وثيق بالمقصد العام للشريعة، والمتمثل في جلب المصالح ودرء المفاسد، الأمر الذي جعل الذريعة تأخذ ما أفضت إليه؛ أي: حكم مآلها وعاقبتها.

ب ـ عرض بعض الآراء:

ولنزيد الأمر وضوحاً فيما يتعلق بأهمية اعتبار المآل في تقسيم الذرائع، أرى من الضروري عرض بعض الآراء التي فصلت الكلام في هذه المسألة، محاولاً ـ بإذن الله ـ تحرير محل الخلاف بينها:

1 ـ رأي الإمام شهاب الدين القرافي (ت684هـ):

يذهب الإمام القرافي رحمه الله إلى تقسيم الذرائع، وذلك باستحضار قوة

إفضائها إلى النتائج، إلى ثلاثة أقسام[1]:

أ ـ قسم أجمعت الأمة على سده ومنعه وحسمه: كحفر الآبار في طرق المسلمين فإنه وسيلة إلى إهلاكهم فيها، وكذلك إلقاء السم في أطعمتهم، وسب الأصنام عند من يعلم من حاله أنه يسب الله تعالى عند سبها.

إن المعيار الذي اعتمده الإمام القرافي في التمثيل لهذا القسم الذي وقع الإجماع عليه، هو اعتبار المآل وقوة الإفضاء إلى المفسدة قطعياً أو ظنياً بحسب العادة. يؤكد ذلك بقوله: «وما أجمع على سده كالمنع من سب الأصنام عند من يعلم أنه يسب الله تعالى حينئذ، وكحفر الآبار في طرق المسلمين إذا علم وقوعهم فيها أو ظن أنهم يأكلون فيهلكون»[2].

ب ـ قسم أجمعت الأمة على عدم منعه، وأنه ذريعة لا تسد ووسيلة لا تحسم: كالمنع من زراعة العنب خشية الخمر، والمنع من التجاور في البيوت خشية الوقوع في الزنا.

إن أساس هذا القسم هو الموازنة بين المصالح المترتبة عن الفعل، والمفاسد اليسيرة والنادرة التي يمكن أن يفضي إليها. وهذا لن تتأتى معرفته إلا باعتبار المآلات المتوقعة.

ج ـ قسم مختلف فيه: مثل بيوع الآجال، كمن باع سلعة بعشرة دراهم إلى شهر، ثم اشتراها بخمسة قبل الشهر، فمالك يقول: إنه أخرج من يده خمسة الآن، وأخذ عشرة آخر الشهر، فهذه وسيلة لسلف خمسة بعشرة إلى أجل توسلاً بإظهار صورة البيع بذلك...

إن هذا القسم ـ في حقيقته ـ مبني على اعتبار المآل، إذ لا يمكن الحكم على الفعل إلا باستحضار ما يقع في المستقبل؛ أي: قبل الشهر، من إفضاء إلى محظور. وإن كان المالكية الذين قالوا بسد هذا النوع من الذرائع لم يقتصروا على اعتبار قوة الإفضاء فحسب، بل اعتمدوا كذلك على بعض النصوص

(1) الفروق: 2/ 32، وشرح تنقيح الفصول: 448.

(2) نفسه: 3/ 266.

الشرعية، وعلى اعتبار كثرة القصد إلى المحظور. قال الإمام الشاطبي رحمه الله: «فالتسبب المأذون فيه قوي جداً؛ إلا مالكاً اعتبره في سد الذرائع بناء على كثرة القصد وقوعاً وذلك أن القصد لا ينضبط في نفسه؛ لأنه من الأمور الباطنة. لكن له مجال هنا وهو كثرة الوقوع في الوجود، أو هو مظنة ذلك...

وأيضاً فقد جاء في هذا القسم من النصوص الكثير: «فقد نهى عليه الصلاة والسلام عن الخليطين وعن شرب النبيذ بعد ثلاث، وعن الانتباذ في الأوعية التي لا يعلم بتخمير النبيذ فيها. وبيَّن عليه الصلاة والسلام أنه إنما نهى عن بعض ذلك لئلا يتخذ ذريعة، فقال:

«**لو رخصت في هذه لأوشك أن تجعلوها مثل هذه**»[1] يعني: أن النفوس لا تقف عند الحد المباح في مثل هذا...»[2].

2 ـ رأي الإمام ابن قيم الجوزية (ت751هـ):

قسم الإمام ابن القيم الذرائع باعتبار مآلاتها، أو ما تفضي إليه إلى أربعة أقسام نعرضها ـ باختصار ـ فيما يلي[3]:

أ ـ ذريعة أو وسيلة موضوعة للإفضاء إلى المفسدة قطعاً: وذلك كشرب المسكر المفضي إلى مفسدة السكر، وكالقذف المفضي إلى مفسدة الفرية، والزنا المفضي إلى اختلاط المياه وفساد الفراش، ونحو ذلك.

إن هذا القسم يمنع ويسد بحسب قوة الإفضاء إلى المفسدة، وبحسب درجاته في المفسدة.

ب ـ ذريعة أو وسيلة موضوعة للإفضاء إلى المباح، لكن الفاعل قصد بها التوسل إلى المفسدة وذلك كمن يعقد النكاح قاصداً به التحليل، أو يعقد البيع قاصداً به الربا، أو يخالع قاصداً به الحنث، وكل هذه الأفعال وضعت ليكون مآلها المصلحة، لكن فاعلها قصد بها الوصول إلى المفسدة.

---

(1) مسند الإمام أحمد: 3/ 432 و4/ 206.

(2) الموافقات: 2/ 361 وما بعدها.

(3) إعلام الموقعين: 3/ 136.

إن هذا القسم من الذرائع مختلف في حكمه بين العلماء لكن الإمام ابن القيم ذهب إلى القول بمنعه مستدلاً على ذلك بكثير من وجوه الاستدلال.

ج ـ ذريعة أو وسيلة موضوعة للمباح، ولم يقصد بها الفاعل التوسل إلى المفسدة وإن كانت مفضية إليها غالباً، ومفسدتها أرجح من مصلحتها. من أمثلتها: الصلاة في أوقات النهي، ومسبة آلهة المشركين بين ظهرانيهم، وتزيين المتوفى عنها زوجها في زمن عدتها، وأمثال ذلك. فكل هذه الأفعال أصلها الإباحة نظراً لما تفضي إليه من مصالح، ولكون فاعلها لم يقصد بها المفسدة. بيد أنها تؤول في الغالب إلى مفاسد نهى الشارع عنها.

إن هذا القسم لا يختلف في حكمه عن السابق: إذ رغم اختلاف العلماء حوله، فإن الإمام ابن القيم جزم بمنعه استناداً إلى كثير من وجوه الاستدلال.

د ـ ذريعة أو وسيلة وضعت للمباح، لكنها قد تؤول إلى المفسدة، ومصلحتها أرجح من مفسدتها، مثال ذلك: النظر إلى المخطوبة، وكلمة الحق عند ذي سلطان جائر... فكلها أفعال مباحة أصلاً، نظراً لما تحققه من مصالح، ولكون الفاعل غير قاصد ترتب المفسدة. بيد أنها قد تؤول إلى مفاسد، إلا أن المصالح المترتبة عليها أرجح من المفاسد التي قد تؤول إليها.

ولقد جاءت الشريعة بإباحة هذا القسم أو استحبابه أو إيجابه بحسب درجاته في المصلحة.

3 ـ رأي الإمام الشاطبي (ت790هـ):

قسّم الإمام الشاطبي رحمه الله الذرائع باعتبار المآل، ودرجة قوة إفضائها إلى المفسدة أو الضرر إلى أربعة أقسام[1]:

أ ـ ما يكون مآله المفسدة قطعاً: بمعنى أن يكون المكلف جازماً بأن الوسيلة المتذرع بها ستفضي لا محالة إلى المفسدة. مثال ذلك: حفر البئر خلف باب الدار في الظلام بحيث يقع الداخل فيه حتماً.

(1) الموافقات: 2/ 348 وما بعدها.

وبالنظر إلى مآل هذا القسم، والمتمثل في المفسدة المترتبة قطعاً، فقد وقع الاتفاق بين العلماء على سده. أضف إلى ذلك فإن الفاعل يعتبر متعدياً بفعله، ويلزمه ضمان المتعدى على الجملة؛ لأن توخيه لذلك الفعل مع العلم بالمضرة لا يخلو فيه من أمرين:

* **الأول**: أنه تقصير منه في إدراك الأمور على وجهها وعدم اعتبار ما يترتب عليها من أضرار وأخطار، وهذا النوع من الذرائع ممنوع.

* **والثاني**: أنه قصد نفس الإضرار وهو ممنوع أيضاً.

ب ـ ما يكون مآله المفسدة نادراً لا غالباً: كحفر البئر في موضع لا يؤدي إلى وقوع أحد فيه، وزراعة العنب، وبيع الأغذية التي غالبها لا تضر أحداً . . .

إن هذا القسم من الذرائع باق على أصل الإذن؛ لأن الشارع أناط الأحكام بغلبة المصلحة، ولم يعتبر ندرة المفسدة، نظراً لكون المصالح الخالصة عزيزة الوجود، وأن المعول عليه هو الغالب. يقول الإمام العز بن عبد السلام: «ما لا يترتب مسببه إلا نادراً، فهذا لا يحرم الإقدام عليه لغلبة السلامة من أذيته، وهذا كالماء في الأواني المعدنية في البلاد الحارة، فإنه يكره استعماله مع وجدان غيره، خوفاً من وقوع نادر ضرره، فإن لم يجد غيره تعين استعماله لغلبة السلامة من شره؛ إذ لا يجوز تعطيل المصالح الغالبة لوقوع المفاسد النادرة. . .»[1]. وعبر عن ذلك الإمام الشاطبي بوضوح قائلاً: «ما يكون أداؤه إلى المفسدة نادراً فهو على أصله من الإذن؛ لأن المصلحة إذا كانت غالبة فلا اعتبار بالندور في انخرامها، إذ لا توجد في العادة مصلحة عارية عن المفسدة جملة، إلا أن الشارع إنما اعتبر في مجاري الشرع غلبة المصلحة، ولم يعتبر ندور المفسدة، إجراء للشرعيات مجرى العاديات في الوجود»[2].

وهكذا فرغم معرفة المكلف بمآل الفعل، أو ندرة الإفضاء إلى المفسدة،

(1) قواعد الأحكام: 1/ 76.

(2) الموافقات: 2/ 358 ـ 359.

فإننا لا يمكن لنا أن نصمه بالتقصير في النظر، أو بصاحب القصد السيء، عكس ما توصلنا إليه في القسم الثاني. ومرد ذلك كله - في حقيقة الأمر - إلى مآل الفعل، أو إلى حجم الإفضاء إلى المفسدة. أعني بذلك: إذا كانت المفسدة نادراً ما تترتب عن الفعل بالمقارنة مع حجم ترتب المصلحة، فإنه ليس من الضروري بذل الجهد واستفراغ الوسع من قبل المكلف بقصد معرفة ما سيؤول إليه الفعل.

ج - ما يكون مآله المفسدة ظنياً: معناه أن يغلب على الظن الراجح إفضاء الفعل إلى المفسدة، ومن أمثلته بيع العنب ممن يعصره خمراً، والتمر ممن يصيره نبيذاً، والسلاح ممن عرف عصيانه... ونحو ذلك مما يقع في غالب الظن أداؤه إلى المفسدة لا على سبيل القطع.

إن هذا القسم من الذرائع يحتمل الخلاف. فقد ذهب بعض العلماء إلى إلحاقه بالقسم الذي يكون مآله المفسدة قطعاً. في حين ألحقه آخرون بما يكون مآله المفسدة نادراً لعدم تحقق الضرر فيها.

ولقد اختار الإمام الشاطبي رحمه الله الرأي الأول لأمور ثلاثة:

أحدها: أن الظن في أبواب العمليات جار مجرى العلم، فالظاهر جريانه هنا.

ثانيها: أن المنصوص عليه من سد الذرائع داخل في هذا القسم؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا۟ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّوا۟ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: 108].

ثالثها: أنه داخل في التعاون على الإثم والعدوان المنهي عنه[1]....

د - ما يكون مآله المفسدة كثيراً لا غالباً ولا نادراً: إن هذا القسم - كما قال الإمام الشاطبي - موضع نظر والتباس، إذ رغم الكثرة المتوقعة فإنها لا تبلغ مبلغاً يحمل العقل على ظن المفسدة فيه دائماً، وذلك كمسائل بيوع الآجال، نحو«عقد سلم يقصد به عاقده رباً قد استتر في بيع، كأنه يدفع ثمناً

---

(1) ينظر: الموافقات: 2/ 360.

قليلاً لا يتناسب مع ثمن المبيع وقت الأداء قاصداً بذلك الربا»[1]. ولقد تعارض في هذا القسم جانبان من النظر

الجانب الأول: تمثل في النظر إلى أصل الإذن الذي كان لمصلحة راجحة للفاعل، مما جعله مشروعاً وجائزاً من قبل الشارع.

الجانب الثاني: الإفضاء إلى المفسدة الكثيرة.

وإذا كان الإمامان أبو حنيفة والشافعي - رحمهما الله - نظراً إلى الجانب الأول، وقالا بالجواز نظرا لانتفاء العلم أو الظن بوقوع المفسدة، ونظراً لعدم جواز اتهام الجالب أو الدافع بالتقصير أو القصد السيء. فإن الإمام مالكاً رَحِمَهُ اللهُ نظر إلى الجانب الثاني، وهو كثرة المفسدة المترتبة على الفعل، وذلك للاعتبارات التالية[2]:

1 - كثرة المفاسد المترتبة على الفعل في الوجود، وإن صح تخلفها نظراً لكونها في باب الاحتياط تصل إلى درجة الأمور الظنية الغالبة، أو المعلوم علماً قطعياً في مجال العادات.

2 - تعارض أصلين: أصل الفعل، وأصل عصمة الإنسان عن الإضرار به وإيلامه. فرجح الأصل الثاني نظراً لكثرة المفاسد المترتبة، وخرج بذلك الفعل عن أصله، وهو الإذن إلى العمل بالأصل الثاني سداً لذرائع الفساد.

3 - ما ورد من نصوص جاءت بتحريم أمور كانت في الأصل مشروعة؛ لأنها تفضي إلى مفاسد كثيرة، وإن لم تكن غالبة ولا مقطوعا بها.

خلاصات واستنتاجات:

انطلاقاً مما سبق عرضه، يمكن تسجيل ما يلي:

1 - اتفق الإمامان القرافي والشاطبي على أمرين:

أولهما: حكاية إجماع الأمة على سد الذرائع التي يكون مآلها المفسدة قطعاً، وعلى إباحة، وعدم سد ما كان مآله المفسدة نادراً.

---

(1) أبو زهرة، أصول الفقه: 291.

(2) ينظر: الموافقات: 2/ 361.

وثانيهما: القول باختلاف العلماء في الذريعة التي يكون مآلها المفسدة كثيراً لا غالباً ولا نادراً.

ولقد اختلفا في أمر الذريعة التي يكون مآلها المفسدة ظناً. إذ جعلها الإمام القرافي من الذرائع التي وقع الإجماع على سدها، في حين اعتبرها الإمام الشاطبي مما يحتمل الخلاف بين العلماء.

2 ـ يلاحظ على تقسيم الذرائع عند الإمام ابن قيم الجوزية أنه خلط في القسم الأول بين الذرائع إلى المفاسد، وبين المفاسد في ذاتها. وبيان ذلك أنه مثَّل بأمثلة لا يمكن اعتبارها ـ في الحقيقة ـ ذرائع، وإنما هي مقاصد محرمة لذاتها، نذكر منها على سبيل المثال: شرب الخمر، والزنا، والقذف... وهذا ما أشار إليه الإمام القرافي رحمه الله حين قال: «وموارد الأحكام على قسمين: مقاصد: وهي المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها، ووسائل: وهي الطرق المفضية إليها، وحكمها حكم ما أفضت إليه من تحريم وتحليل، غير أنها أخفض رتبة من المقاصد في حكمها»(1).

وهكذا إذا استثنينا هذا القسم، فإن تقسيم الإمام ابن القيم للذرائع لا يعدو حصره في الثلاثة المتبقية، وهي:

ـ الذريعة الموضوعة للمباح، وقصد بها التوسل إلى المفسدة.

ـ الذريعة الموضوعة للمباح، وقصد بها التوسل إلى المفسدة، لكنها مفضية إليها غالباً، ومفسدتها أرجح من مصلحتها.

ـ الذريعة الموضوعة للمباح، وقد تفضي إلى المفسدة، ومصلحتها أرجح من مفسدتها.

أضف إلى ذلك، فإننا نلحظ أثناء التدقيق أن القسم(2) الذي اعتبره

---

(1) الفروق: 2/ 33، وينظر: نظرية التعسف في استعمال الحق: 184، وقاعدة سد الذرائع وأثرها في الفقه الإسلامي: 111، ونظرية المصلحة في الفقه الإسلامي: 515 ـ 516.

(2) وهو القسم الذي يحتل الرتبة الأولى حسب التقسيم الثلاثي الآنف الذكر.

الإمام ابن القيم محل نظر بين العلماء، فهو ليس كذلك؛ لأن الخلاف بينهم ليس في الحكم، وإنما فيما يتحقق فيه التذرع. وهذا ما أكده الدكتور فتحي الدريني بقوله: «على أن هذا القسم... ليس محلاً للنزاع أيضاً بين العلماء عند التحقيق؛ إذ سبق أن قررنا، أن مبدأ سد الذرائع جاء توثيقاً للأصل العام الذي قامت عليه الشريعة، من جلب المصالح ودرء المفاسد، ولا ريب أن هذا القسم من المباح الذي قصد به التوصل إلى أمر محرم، لا نظن أحداً من العلماء يجيزه؛ لأنه يناقض أصل الشريعة، فالإمام الشافعي مثلاً لا يجيز البيع الذي قصد به التوصل إلى هذا المال الممنوع، وليس أحد من العلماء يجيز هذا التحايل على قواعد الشريعة وهدمها، وإنما الخلاف في أمر آخر، هو المنهج الذي سلكه كل فقيه في الكشف عن الباعث غير المشروع، أو بعبارة أخرى فيما فيه التذرع»[1].

3 ـ تبين من خلال عرض آراء العلماء الثلاثة أن المعيار الأساس في تقسيم الذرائع هو اعتبار المآل، وإن كان الإمام ابن القيم قد احتفى كثيراً بالنظر إلى الباعث والقصد في الفعل، بيد أن هذا الاحتفاء لا يجعلنا نؤيد الدكتور خليفة بابكر فيما ذهب إليه ـ أثناء مقارنته بين تقسيمي الإمامين الشاطبي وابن القيم للذرائع ـ من كون تقسيم الإمام ابن قيم الجوزية يقوم فقط على ملاحظة النية والقصد في الفعل، بناء على تكراره لعبارة الفعل المباح في أصله الذي قصد به التوسل إلى المفسدة[2]. والمتأمل في مضمون أقسام الذرائع عنده يطمئن لا محالة إلى هذا الاعتراض.

4 ـ وعلى العموم، فإن حاصل تقسيم الذرائع باعتبار مآلها لا يخرج عن أربعة أقسام:

أولها: ما كان مآله إلى مفسدة قطعاً.

ثانيها: ما كان مآله إليها ظناً.

ثالثها: ما كان مآله إليها نادراً.

---

(1) نظرية التعسف في استعمال الحق: 185.

(2) ينظر: دراسات في أصول الفقه: 79.

رابعها: ما كان مآله إليها كثيراً لا غالباً ولا نادراً.

وإذا سلمنا بالرأي القائل بأن القسم الأول ـ أي: ما كان مآله إلى المفسدة قطعاً ـ لا يمكن اعتباره من الذرائع، أصبح عدد أقسام الذرائع بالنظر إلى مآلاتها ثلاثة فقط.

وفي ختام هذه الفقرة، لا بد من الإشارة إلى أنه لما كانت قاعدة سد الذرائع مبنية في أصلها على الضرر المتوقع، فقد أصبح من الأكيد التمييز أثناء التشوف إلى مآل الذريعة بين ما كان نابعاً عن قصد سيء، وما كان في مجمله عبارة عن أضرار غير مقصودة:

ففي الحالة الأولى: نلحظ أنه لا خلاف بين العلماء في منع ذلك النوع من الذرائع، وذلك لثبوت النهي عن الضرر والضرار في الإسلام. فعن جابر بن عبد الله عن النبي ﷺ قال: «**لا ضرر ولا ضرار في الإسلام**»[1].

أما في الحالة الثانية: فالملاحظ أن الأحكام الشرعية تتحول من خلالها وتتغير وفق ثلاث صور وهي[2]:

- انتقال المباح إلى مطلوب الفعل أو مطلوب الترك.
- إباحة فعل المحرم أو وجوبه.
- إباحة ترك الواجب أو لزومه.

من جانب آخر، هناك سؤالان مهمان لا بد من الإجابة عنهما في هذا الموضع:

أولهما: هل يشترط للقول بسد الذريعة أن يكون مآلها منصوصاً عليه، أم يكفي اندراجه فقط في النهي العام عن الضرر والضرار، وعن كل فساد فحسب؟

---

(1) المعجم الأوسط: 1/ 141، رقم الحديث: 268، ونصب الراية: 4/ 384. وجاء الحديث بألفاظ متعددة منها عن ابن عباس رضي الله عنهما قال رسول الله ﷺ: «**لا ضرر ولا ضرار**». أخرجه ابن ماجه في سننه: 2/ 784، رقم الحديث: 2341، وانظر: مسند الإمام أحمد: 1/ 313، رقم الحديث: 2867، بزيادة: «**وللرجل أن يجعل خشبة في حائط جاره والطريق الميتاء سبعة أذرع**».

(2) سيتم الحديث عنها بتفصيل في الفصل الموالي من هذا الباب إن شاء الله.

وثانيهما: هل اعتبار المآل هو المعيار الوحيد للتمييز بين فتح الذريعة وسدها، أم أن هناك معايير أخرى يمكن اللجوء إليها؟

للجواب عن السؤال الأول أقول: إن المتتبع لأقوال العلماء في شأن قاعدة سد الذرائع - وبالخصوص المالكية منهم - يلحظ أنهم جميعاً لم يشترطوا في مآل الذريعة أن يكون بالضرورة منصوصاً عليه، وإنما اكتفوا باشتراط الإفضاء إلى المفسدة. اللهم إن استثنينا ما استفاده الدكتور محمد فاتح زقلام من كلام ابن العربي أثناء تفسيره[1] قوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْيَتَٰمَىٰ قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ﴾ [البقرة: 220]. الأمر الذي جعله يصرح قائلاً: «لكن هذا الشرط لم يتعرض لذكره فيما اطلعت عليه غير ابن العربي من المالكية، وإنما يصرحون بأن الذريعة تسد إذا كانت تؤدي إلى فساد مطلقاً سواء أكان هذا الفساد منصوصاً عليه، أو كان داخلاً تحت النهي العام عن الضرر والضرار وعن كل فساد؛ وإن كانت الأمثلة التي يذكرونها قد توفر فيها هذا الشرط، كبيوع الآجال فإنها تؤدي إلى الربا وهو مفسدة نص الشارع على تحريمها، وكحكم القاضي بعلمه فإنه يؤدي إلى الجور في الحكم من قضاة السوء، والقضاء بالباطل والجور في الحكم منهي عنه بنص الشرع، غير أن إطلاق الفساد أولى من تقييده بكونه منصوصاً عليه بعينه لأن الشريعة جاءت لدرء المفاسد عموماً»[2].

أما ما يتعلق بالجواب عن السؤال الثاني، فأقول: لقد أشار الدكتور الريسوني إلى معيار آخر للحكم على الذريعة بالفتح أو السد، استمده من نظرية التقريب والتغليب، وسماه بمعيار درجة الاحتمال أو نسبة الإفضاء، وذلك حين قال: «الذرائع تفتح أمام المكلفين على سبيل الإباحة والندب أو الوجوب، أو تسد عليهم على سبيل الكراهة أو التحريم، تبعاً لما تفضي إليه من مقاصد ونتائج، ولكنها كذلك أيضاً تسد وتفتح بناء على درجة الاحتمال

(1) ينظر: أحكام القرآن: 1/ 155 ـ 156.
(2) الأصول التي اشتهر إمام دار الهجرة بها: 363 ـ 364.

ونسبة الإفضاء إلى ما تؤدي إليه. وأعني بذلك أن نسبة الاحتمال في إفضاء الذريعة إلى نتائجها، لها دور حاسم في تحديد حكم الذريعة فتحاً وسداً»[1].

إن هذا المعيار الذي اهتدى إليه الدكتور الريسوني مبني على الاعتقاد أو الظن الراجح، أو ـ كما صرح في موضع آخر ـ على قوة التهمة في التوصل بالذريعة إلى الممنوع، أو الخوف من استعمال المشروع للوقوع في الممنوع[2]. الأمر الذي دفعه إلى التنبيه على أن الحاجة إلى العمل بالتغليب تظهر أكثر ما تظهر في سد الذرائع لا في فتحها. إلا أننا أثناء إمعان النظر في مضمون هذا المعيار، أو إبان تتبع الأمثلة التي قدمها الدكتور الريسوني في هذا المجال، نلحظ أنه لا فرق بينه وبين اعتبار المآل. بل سوف لن نجانب الصواب إذا قلنا إن معيار نسبة الإفضاء هو نفسه المسمى عندنا بمعيار اعتبار المآل. وقد يكون موضوع الأطروحة «نظرية التقريب والتغليب» هو الذي حتم على الدكتور أحمد الريسوني اختيار هذا الإطلاق دون غيره، وذلك بقصد الانسجام مع مضمون النظرية التي تحدث عنها.

3 ـ خلاصة علاقة قاعدة الذرائع بأصل اعتبار المآل:

لما كان مضمون قاعدة سد الذرائع ـ في عرف الأصوليين ـ يتلخص في حسم الوسائل التي ظاهرها المشروعية، وتؤدي إلى الوقوع في المحظور غالباً أو كثيراً. فقد شكلت الركن الأساس لأصل اعتبار المآل. ويمكن توضيح ذلك من خلال ما يلي:

1 ـ إن سد الذرائع نوع من المصلحة. ولما كان أهم ما يشترط أثناء تنزيل الأحكام الشرعية على محالها هو أن تكون المصلحة راجحة لا يترتب على العمل بها مفسدة أعظم منها. كان من الضروري النظر إلى المآل، حتى

---

(1) نظرية التقريب والتغليب: 411.

(2) ذكر ذلك حين كان يشرح تعريف الإمامين القاضي عبد الوهاب، والقرطبي لسد الذريعة.

ينظر: المرجع السابق: 413.

إذا صارت الوسيلة المشروعة مفضية في الكثير أو الغالب إلى مآل ممنوع، ومقصد محرم منعت تلك الوسيلة.

وهكذا يمكن القول: إن كلّاً من اعتبار المآل وقاعدة سد الذريعة يشتركان في المقصد العام من التشريع الإسلامي، وهو جلب المصالح ودرء المفاسد. وهذا ما أشار إليه الدكتور محمود حامد عثمان حين قال: «لا يخفى أن اعتبار المآل وسد الذرائع إحدى صوره، ما هو إلا تحقيق لمصالح يتوخاها المجتهد؛ لأن الشارع الحكيم راعاها في تشريعاته، وأحكامه. ومقصود الشريعة إقامة مصالح الدنيا بهدي من أحكام الدين، ودفع الفساد ومنع الأذى حيث كان»[1].

2 ـ إن اعتبار المآل هو الأساس في سد الذرائع. ومعنى ذلك أن المعول عليه في سد الذرائع ليس هو النية، ولكن ما يفضي إليه الفعل من المفاسد في مجرى العادة. وإن كانت للفاعل نية خالصة، كمن يسب الأصنام ويحتسب ذلك عند الله تعالى، ويفعله حمية وغيرة. فإن فعله هذا لا يعتبر جائزاً ما دام مآله في العادة هو سب المشركين لله ﷻ. والأمر نفسه لمن يتلقى السلع قبل أن تهبط إلى الأسواق، فعمله في أصله عري عن المفسدة؛ لأنه عبارة عن بيع وشراء لتحصيل المصالح والسعي على العيال. وهو لا ينوي الإضرار بأهل السوق أو احتكار الطعام أو إغلاء الأسعار عليهم. ومع ذلك يمنع من القيام بفعله لأن تلقي السلع قبل هبوطها إلى الأسواق ـ حسب مجرى العادة ـ ذريعة إلى المآل الممنوع المتمثل في التضييق على العامة وحبس الطعام عنهم واستغلال حاجتهم. يقول الإمام الشاطبي رحمه الله: «إيقاع السبب بمنزلة إيقاع المسبب، قصد ذلك التسبب أولاً؛ لأنه لما جعل مسبباً عنه في مجرى العادات عد كأنه فاعل له مباشرة. ويشهد لهذا قاعدة مجاري العادات؛ إذ أجرى فيها نسبة المسببات إلى أسبابها، كنسبة الشبع إلى الطعام، والإرواء إلى الماء، والإحراق إلى النار... وسائر المسببات إلى أسبابها»[2].

---

(1) قاعدة سد الذرائع: 247.

(2) الموافقات: 1/ 211.

والذي يؤخذ من كلام الإمام الشاطبي أن السبب إذا كان سبباً لمفسدة في العادة، فإن فاعل هذا السبب يسأل عن المفاسد التي هي نتيجة طبيعية للسبب الذي أتى به ولا يسأل عن النية أو الباعث. وهكذا ـ كما قال الدكتور حسين حامد حسان ـ «فالمعيار في الذرائع موضوعي لا شخصي، ينظر فيه إلى الواقع ونفس الأمر، ومآل الفعل في نظر العقلاء وفقاً للعادات الجارية، ولا دخل فيه لنية الفاعل وقصده وعلمه وظنه لأنه تعاطى السبب الذي من شأنه أن يوصل إلى النتيجة. وما مثله إلا كمثل من يصوب رصاصة إلى رجل لا يعلم ولا يظن أن الرصاصة تقتله، فهو يسأل عن فعله ما دام السلاح من شأنه القتل، وضربه في موضع من شأنه أن يقتل ولا عبرة بمن ظنه أو اعتقده شخصياً»[1].

إن من الشروط الأساسية في سد الذرائع عند المالكية[2]، إضافة إلى اعتبار المآل، أن يظهر قصد الناس إلى الممنوع بمقتضى العادة، دون النظر إلى نية الفاعل وقصده، وهذا ما أشار إليه الإمام الشاطبي رحمه الله حين قال: «وهذا الأصل ـ أي: اعتبار المآل ـ ينبني عليه قواعد: منها قاعدة الذرائع التي حكمها مالك في أكثر أبواب الفقه؛ لأن حقيقتها التوسل بما هو مصلحة إلى مفسدة، فإن عاقد البيع أولاً على سلعة بعشرة إلى أجل ظاهر الجواز، من جهة ما يتسبب عن البيع من المصالح على الجملة؛ فإذا جعل مآل ذلك البيع مؤدياً إلى بيع خمسة نقداً بعشرة إلى أجل، بأن يشتري البائع سلعته من مشتريها بخمسة نقداً، فقد صار مآل هذا العمل إلى أن باع صاحب السلعة من مشتريها منه خمسة نقداً بعشرة إلى أجل، والسلعة لغو لا معنى لها في هذا

---

(1) نظرية المصلحة: 210 ـ 211.

(2) عكس الشافعية الذين لم يشترطو هذا الشرط، وإن كانوا من القائلين باعتبار المآل. صرح بذلك الإمام الشاطبي لما قال: «ومن أسقط حكم الذرائع كالشافعي فإنه اعتبر المآل أيضاً؛ لأن البيع إذا كان مصلحة جاز، وما فعل من البيع الثاني فتحصيل لمصحلة أخرى منفردة عن الأولى، فكل عقدة منهما لها مآلها، ومآلها في ظاهر أحكام الإسلام مصلحة، فلا مانع على هذا، إذ ليس ثم مآل هو مفسدة على هذا التقدير، ولكن هذا بشرط أن لا يظهر قصد إلى المآل الممنوع». الموافقات: 4/ 200.

العمل؛ لأن المصالح التي لأجلها شرع البيع لم يوجد منها شيء، ولكن هذا بشرط أن يظهر لذلك قصد ويكثر في الناس بمقتضى العادة»[1].

3 ـ إذا كنا قد سلمنا بأن اعتبار المآل هو المعيار الأساس في قاعدة الذرائع، فهذا لا ينفي إطلاقاً اعتبار النية في الوسيلة المتذرع بها، شريطة عدم التعويل عليها بوحدها؛ لأن منع الذرائع المفضية إلى المفاسد لا يتجه فيه إلى النية المخلصة فقط، بل إلى مآل الفعل أيضاً. يوضح ذلك الإمام أبو زهرة حين يقول: «وقد يقصد الشخص الشر بفعل المباح، فيكون آثماً بينه وبين الله، ولكن ليس لأحد عليه سبيل، ولا يحكم على تصرفه بالبطلان الشرعي، كمن يرخص في سلعته، ليضر بذلك تاجراً ينافسه، فإن هذا بلا شك عمل مباح، وهو ذريعة إلى إثم، وهو الإضرار بغيره، وقد قصده، ومع ذلك لا يحكم على عمله بالبطلان بإطلاق، ولا يقع تحت التحريم الظاهر الذي ينفذه القضاء، فإن هذا العمل من ناحية النية ذريعة للشر، ومن ناحية الظاهر قد يكون ذريعة للنفع العام والخاص، فإن البائع بلا شك ينتفع ببيعه، ومن رواج تجارته ومن حسن الإقبال عليه، وينتفع العامة من ذلك الرخص وقد يدفع إلى تنزيل الأسعار.

فمبدأ سد الذرائع لا ينظر فقط إلى النيات والمقاصد الشخصية ـ كما رأيت ـ، بل يقصد مع ذلك إلى النفع العام، أو إلى دفع الفساد العام، فهو ينظر إلى النتيجة مع القصد أو إلى النتيجة وحدها»[2].

4 ـ لما كان الفعل المشروع أثناء إفضائه إلى المفسدة التي تساوي المصلحة أو تزيد عليها يصبح ممنوعاً دفعاً لأشد الضررين، وجلباً لأهم المصلحتين. فإن اعتبار المآل يصير بذلك أساس الحكم على الذرائع. بيد أن هذه النتيجة تجعلنا نطرح السؤال: لماذا يقع الاختلاف بين العلماء في النظر إلى الذرائع، أقصد بذلك، لماذا نجد منهم من يقول بالمنع، في حين يذهب آخرون إلى القول بالعكس؟

---

(1) الموافقات: 4/ 198 وما بعدها.

(2) مالك: 342، وانظر: كذلك ابن حنبل: 328 ـ 329.

في الحقيقة، إن ذلك راجع إلى طبيعة المآل، وإلى مقدار اتضاح إفضاء الفعل إلى المفسدة، إلى قوته، وضعفه... ولقد صور الدكتور محمد فاتح زقلام هذا الإشكال تصويراً دقيقاً ـ وذلك من خلال عرض مضمونه، ومحاولة الإجابة عنه ـ حين قال: «فإن قيل: إذا كان هذا ـ أي: اعتبار المآل ـ هو أساس الحكم على الذرائع فينبغي ألا يقع فيها اختلاف بين العلماء، إذ تقديم أهم المصلحتين وارتكاب أخف الضررين أمر فطري لا يخالف فيه عاقل.

فالجواب: أن الأمر كذلك متى كان الإفضاء إلى المفسدة محققاً، وكانت هذه المفسدة أرجح قطعاً من المصلحة التي يتضمنها الفعل ولم يوجد معارض ما يقتضي إلغاءها، فإن دفعها حينئذ بالمنع من الفعل المتذرع به أمر لا يخالف فيه أحد. لكن إذا كان احتمال المفسدة معادلاً لاحتمال المصلحة أو كان رجحانها على المصلحة موضع نظر واجتهاد جاز وقوع الاختلاف حينئذ... فمن يراعي أن الأصل في الأشياء الإباحة لا يمنع الذريعة عند تساوي الاحتمالين، ومن يرى أن أدلة المنع وردت في جزئيات قد يستوي فيها احتمال المصلحة والمفسدة يمنعها.

فمنشأ الاختلاف حينئذ مقدار اتضاح إفضاء الفعل إلى المفسدة وخفائه وكثرته وقلته، ووجود معارض ما يقتضي إلغاء المفسدة وعدم وجوده، وتوقيت ذلك الإفضاء ودوامه، مما يسبب اختلاف أوجه النظر في كون المفسدة أرجح من المصلحة أو العكس...»[1].

انطلاقاً من جواب الدكتور زقلام نخلص إلى أن سد الذرائع في علاقته باعتبار المآل رهين بشرطين أساسيين[2]:

---

(1) الأصول التي اشتهر انفراد إمام دار الهجرة بها: 360 و361.

(2) اعتبر عبد الله الكمالي شروط العمل بسد الذرائع ثلاثة وهي:
أ ـ أن يكون إفضاء تلك الذرائع إلى محرم مقطوع به.
ب ـ أن تكون نسبة إفضاء تلك الذرائع إلى المحظور عالية وغالبة بدلالة العادة والاستقراء.
ج ـ أن ترجح مصلحة سد الذرائع على مفسدتها حيث لا يدخل على الناس حرج =

أولهما: أن يكون الإفضاء إلى المفسدة محققاً لا احتمال فيه، أو مقطوعاً به، بمعنى أن يكون المكلف جازماً بأن الذريعة مؤدية لا محالة إلى المفسدة.

وثانيهما: أن تكون المفسدة الناتجة عن الذريعة راجحة على المصلحة التي يتضمنها الفعل المتذرع به، أو على الأقل مساوية له.

لكن في غياب أي شرط من هذين الشرطين، سيحصل الاختلاف حول منع الذريعة وعدمها بين العلماء.

5 ـ بحكم علاقتها بأصل اعتبار المآل، حظيت قاعدة سد الذرائع بأهمية قصوى في مجال الاجتهاد تجلت فيما يلي:

ـ كون أحكامها تطبق على الأفعال المباحة التي تؤدي إلى المآل الممنوع سواء كان ذلك بقصد من المكلف، أو بغير قصد منه، فهي تعتبر بذلك ذات نظرتين ـ كما قالت الباحثة حليمة آيت حمودي ـ[1]:

الأولى: نظرة مادية، وهي النظر في مآلات الأفعال من الناحية المادية فقط بغض النظر عن نية المكلف، فيمنع الفعل المفضي إلى مآل ممنوع، ولو كان الباعث عليه مشروعاً.

الثانية: نظرة ذاتية؛ أي: النظر إلى مآلات الأفعال من خلال قصد المكلف، فتمنع الأفعال التي يقصد منها عادة تحقيق أغراض غير مشروعة.

ـ كونها تؤدي إلى سد كل منفذ يفضي إلى ضرر متوقع، أو فساد راجح، إذ يمنع قبل فوات الأوان. فإعمال هذه القاعدة من باب الاحتياط، «والشريعة

= شديد نتيجة لسد تلك الذريعة.
الشريعة الإسلامية وفقه الموازنات، ص: 147.
وفي نظري إن الشرط الثاني الذي أضافه الباحث، لا يعدو أن يكون متضمناً في الشرط الأول من الشرطين المذكورين في المتن، وإضافته هنا من باب البيان والتوضيح فقط.

(1) ينظر: نظرية الباعث في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي: 165 ـ 166، وقاعدة سد الذرائع وأثرها في الفقه الإسلامي: 78.

مبنية على الاحتياط، والأخذ بالحزم، والتحرز مما عسى أن يكون طريقاً إلى مفسدة. فإذا كان هذا معلوماً على الجملة والتفصيل، فليس العمل عليه ببدع في الشريعة، بل هو أصل من أصولها»[1]. ولهذا كان من أهداف العمل بقاعدة سد الذرائع صيانة حرمة المقاصد الشرعية، واحترام غاياتها الأساسية من وضع أحكام الشريعة، وتقييم مدى التزام المكلفين بمقتضياتها، والامتثال لها في كل تصرفاتهم، ومنعهم من مخالفتها قصداً ومآلاً، وذلك بالوقوف ضد التذرع ببعض الوسائل المشروعة المفضية إلى عواقب محظورة، ومقاصد فاسدة. وهذا ما يفهم من كلام الدكتور عبد الحميد العلمي حين قال: «اعتبر الشاطبي العمل بالذرائع قاعدة مآلية بالنظر إلى ما تفضي إليه مقاصد المكلفين تجاه الأحكام الشرعية، فإذا كان هدف الشارع من وضع الأحكام هو إدخال المكلف في قانون الامتثال، فإن عمل المتوجه إليه بالتكليف لا يعتبر إلا إذا كان موافقاً لقصد الشارع النزيه»[2]. وأشار في موضع آخر إلى «أن العمل بالذرائع مآلياً فيه تغليب لجانب المحافظة على مقصود الشارع من وضع الأحكام، كما فيه تدريب للمكلفين على تنزيل أعمالهم وفق مقصود الشارع الحكيم»[3].

يسعى المجتهد من خلال إعماله قاعدة سد الذرائع إلى المواءمة بين مقتضيات القاعدة النظرية المجردة والواقع المعيش، بمعنى أنه أثناء التطبيق العملي يلتزم بمقتضيات المصلحة التي يرمي إليها الشارع في كل أحكامه، وذلك من خلال المقارنة بين ما يقوم به المكلف في ظاهر حاله، وبين ما يفضي إليه الفعل في المآل. وهذا ما أكده الدكتور الطيب خضري السيد حين خلص إلى القول: «إن سد الذرائع عبارة عن النظر إلى ما يؤول إليه فعل المكلف، فهو في الواقع مقارنة بين ظاهر التصرف، وما يؤدي إليه هذا لتصرف، وترجيح بين الأمرين:

---

(1) الموافقات: 2/ 364.
(2) منهج الدرس الدلالي عند الإمام الشاطبي: 391.
(3) المرجع السابق: 396.

فإذا كان ما يؤول إليه مفسدته راجحة على مصلحته ترجح سده وحسمه، وهذا هو سد الذرائع، وإن احتمل الأمرين المفسدة والمصلحة، ترجح أيضاً المنع من المفسدة، وهذا هو سد الذرائع، وهو المراد بقولهم درء المفاسد مقدم على جلب المصالح.

وإن كانت مفسدته مرجوحة ومصلحته راجحة كان العمل بالمصالح أولى، وعلى هذا يمكننا القول إن سد الذرائع في حقيقته ترجيح بين أمرين وتسميته دليلاً فيه شيء من التسامح»[1].

بيد أنه رغم الأهمية القصوى التي تحظى بها قاعدة سد الذرائع في علاقتها بأصل اعتبار المآل، فإنه لا بد من التنبيه على أمر مهم، وهو ضرورة تجنب المبالغة والإغراق في العمل بهذه القاعدة؛ لأن القيام بذلك قد يؤدي إلى تعطيل كثير من المصالح بدعوى الاحتياط والأخذ بالحزم. ومن صور ذلك، نذكر على سبيل المثال:

- امتناع البعض - ممن يتصفون بالعدالة - عن تولي أموال اليتامى، أو أموال الأحباس سداً لذريعة الاتهام من قبل الناس، أو الوقوع في أكلها، مع أن هذا الاحتياط ليس في محله؛ لأن المفاسد والمضار المترتبة على ذلك في حالة سد الذريعة أكثر بكثير من تلك التي تترتب على فتحها.

- قول البعض برد الشهادات سداً لذريعة الكذب على الناس، وظلمهم ناسين أن في ذلك أثناء تعميمه ضياع لكثير من الحقوق. وقد يكون فتح الذريعة في هذه الحالة أولى من سدها.

- القول بضرب أو سجن كل من حامت حوله شبهة سداً لذريعة ذهاب الحقوق، وضياع ممتلكات الغير، وانتشار الرذيلة والفساد. دون النظر إلى مآل الفعل الذي قد يكون عبارة عن مفاسد كثيرة، من قبيل ظلم الأبرياء، وخلق جو من الرعب والخوف بين الآمنين.

- تخلي بعض العلماء عن مهمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

---

(1) الاجتهاد فيما لا نص فيه: 148.

بدعوى سد ذريعة كلام الناس فيهم، ونعتهم بأنهم يقولون ما لا يفعلون، أو خوفاً من أن يؤدي بهم الانشغال بوعظ الناس وإرشادهم إلى التفريط في خلواتهم، وانقطاعهم إلى الذكر والتبحر في فروع العلم. ناسين ـ بقصد أو بغير قصد ـ أن أخذهم بسد الذرائع في هذه المواطن دون اعتبارهم للمآل قد يفضي إلى مفاسد كثيرة منها: انتشار الفساد بكل أصنافه، وتمكن الفساق وأهل الباطل من رقاب المسلمين. وترك المجال للمبتدئين المتحمسين يقومون بأمر الدعوة إلى الله، فيفسدون أكثر مما يصلحون، وينفرون أكثر مما يبشرون ـ رغم حسن نياتهم ـ.

وانطلاقاً مما سبق نخلص إلى أن صور المبالغة في الأخذ بسد الذرائع كثيرة في الواقع المعيش، وإذا لم يصاحبها النظر القبلي إلى المآل، فقد تؤدي ـ لا قدر الله ـ إلى مفاسد غير متوقعة ترجح بتلك المصالح التي سدت من أجل تحقيقها. الأمر الذي دفع بكثير من العلماء والباحثين إلى التأكيد على حسن اختيار مواضع العمل بقاعدة سد الذرائع، وتقديرها حق قدرها حتى لا تكون العواقب والمآلات عكسية. من هؤلاء الإمام الطاهر بن عاشور الذي خلص إلى القول ـ أثناء حديثه عن قاعدة سد الذرائع ـ: «ومما يجب التنبيه له في التفقه والاجتهاد التفرقة بين الغلو في الدين وسد الذريعة، وهي تفرقة دقيقة. فسد الذريعة موقعه وجود المفسدة، والغلو موقعه المبالغة والإغراق في إلحاق مباح بمأمور أو منهي شرعي، أو في إتيان عمل شرعي بأشد مما أراده الشارع بدعوى خشية التقصير عن مراد الشارع، وهو المسمى في السنة بالتعميق والتنطع. وفيه مراتب، منها ما يدخل في الورع[1] في خاصة النفس

(1) أشار محمد الطاهر الميساوي إلى أن «الورع يرجع إلى طلب حصول اليقين مما نحن مكلفون فيه بالظن، مثل التحري في رسم القبلة بالقواعد الفلكية التي نكلف بها، واستمرار الإمساك في رمضان حصة من بعد الغروب لتقوية التحقق للغروب، وكذلك ابتداء الإمساك فيه زماناً قبل الفجر، وأعظم منه تجنب السواك للصائم، وصوم يوم الفطر إذا ثبت الشهر برؤية الهلال عند الغروب إذا كانوا قد رأوه صباحاً وقت الفجر.
ومنه ما يدخل في الوسوسة مثل المبالغة في صب الماء عند الغسل والوضوء، ومنه =

الذي بعضه إحراج لها، أو الورع في حمل الناس على الحرج، ومنها ما يدخل في معنى الوسوسة المذمومة. ويجب على المستنبطين والمفتين أن يتجنبوا مواقع الغلو والتعمق في حمل الأمة على الشريعة وما يسن لها من ذلك، وهو موقف عظيم»[1].

ومن الذين ذهبوا إلى نفس الرأي الإمام أبو زهرة القائل: «وإن الأخذ بالذرائع لا تصح المبالغة فيه، فإن المغرق فيه قد يمتنع عن أمر مباح أو مندوب أو واجب، خشية الوقوع في ظلم كامتناع العادلين عن تولي أموال اليتامى أو أموال الأوقاف خشية التهمة من الناس... وبهذا ننتهي إلى أن المكلف عليه أن يتعرف في الأخذ بالذرائع مضار الأخذ ومضار الترك، ويراجح بينهما، وأيهما رجح أخذ به، والله ﷻ يعلم المصلح والمفسد»[2].

ولقد أكد الدكتور جميل محمد بن مبارك نفس التنبيه حين قال: «على أنه لا ينبغي الانطلاق في هذا الوجه ـ يعني المبالغة في الأخذ بسد الذرائع ـ بل لا بد من التعمق في كل ما عسى أن ينتج عنه، وإلا فقد يذهب ذاهب إلى إباحة محرم أو تحريم مباح، أو ترك واجب، سد الذريعة، ويغفل عن ذريعة أشنع من تلك التي سدها...

وهذا مجال واسع لاجتهاد المجتهدين، وقد يختلفون في هذه الأوجه لاختلاف وجهات نظرهم في الموازنة بين مصلحة تحريم المباح مثلاً، والمفسدة الناتجة عن فعله»[3].

وهكذا يتبين لنا أنه لا بد أثناء العمل بسد الذرائع من النظر إلى ما يؤدي إليه الأمر من مصلحة أو مفسدة، أو يرجح بينهما إذا اقتضاهما الفعل للأخذ

= إلحاق مباح بمأمور ومنهي، فلذلك من عمل بعض المجتهدين ـ نادراً ـ مثل القول ببطلان صلاة من مر حمار بين يديه، ومثل إتيان عمل شرعي بأشد مما أراده الشارع كصوم المريض المتعذب». مقاصد الشريعة الإسلامية: هامش 370.

(1) مقاصد الشريعة الإسلامية: 370.

(2) أصول الفقه: 294 ـ 295.

(3) نظرية الضرورة الشرعية: 264 ـ 265.

بأرجحهما أثراً. أضف إلى ذلك، فقد ظهر بما لا يدع مجالاً للشك الدور الوقائي الذي تضطلع به هذه القاعدة، من حيث منع كل الوسائل المؤدية إلى المآلات الفاسدة. وتبعاً لهذا كله صارت قاعدة الذرائع أصلاً للاستنباط باعتبار العلاقة التي تربطها بأصل اعتبار المآل، أو باعتبار أن أساس إعمالها أثناء الفتوى والاجتهاد هو النظر إلى ما تفضي إليه الأفعال، وما يترتب عليها من مصالح أو مفاسد.

❊ المطلب الثاني ❊

قاعدة الحيل

1 ـ التعريف:

أ ـ في اللغة:

الحيل في اللغة: جمع حيلة، والحيلة مشتقة من الحول، فهو من حال يحول حولاً، وقد وردت في المعاجم اللغوية بمعان مختلفة، نشير إليها من خلال ما يلي:

جاء في «القاموس المحيط»: «الحولة والحيلة والحويل والمحالة والمحال والاحتيال والتحول والتحيل: الحذق وجودة النظر والقدرة على التصرف»[1].

وقال الراغب الأصفهاني: «أَصْلُ الْحَوْلِ تَغَيُّرُ الشَّيْءِ وَانْفِصَالُهُ عَنْ غَيْرِهِ وَبِاعْتِبَارِ التَّغَيُّرِ قِيلَ: حَالَ الشَّيْءُ يَحُولُ حَوْلاً وَحُؤُولاً، وَاسْتَحَالَ: تَهَيَّأَ لأَنْ يَحُولَ، وَبِاعْتِبَارِ الانْفِصَالِ، قِيلَ حَالَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ كَذَا، وقوله تعالى: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ يَحُولُ بَيۡنَ ٱلۡمَرۡءِ وَقَلۡبِهِۦ﴾ [الأنفال: 24][2].

وعند الفيومي: «الحيلة ما يتوصل به إلى حالة ما فيه خفية، وأكثر استعمالها فيما في تعاطيه خبث، وقد تستعمل فيما فيه حكمة، ولهذا قيل في

---

(1) القاموس المحيط: 3/ 363، مادة: (حول).

(2) المفردات في غريب القرآن: 137، كتاب الحاء، مادة: (حول).

وصف الله ﷻ ﴿وَهُوَ شَدِيدُ ٱلْمِحَالِ﴾ [الرعد: 13] أي: الوصول في خفية من الناس إلى ما فيه حكمة، وعلى هذا النحو وصف بالمكر، والكيد، لا على الوجه المذموم تعالى الله عن القبيح»[1].

وقال كذلك: «الحيلة: الحذق في تدبير الأمور، وهو تقليب الفكر حتى يهتدي إلى المقصود»[2].

يتضح من خلال عرضنا لهذه التعريفات اللغوية للفظ «حيلة» أنها تطلق ويراد بها المعاني التالية:

أ ـ الحذق وجودة النظر، والقدرة على الدقة في التصرف الذي يتوصل به فاعله من حال إلى حال آخر.

ب ـ اتباع الطرق الخفية التي يتوصل بها إلى الغرض المذموم، وهذا الإطلاق هو الغالب في عرف الناس.

ج ـ اتباع الطرق الخفية التي يتوصل بها إلى الغرض المحمود وهي بهذا المعنى على النقيض من المعنى السالف.

جماع القول، أن هذه التعريفات متفقة على أن الحيلة:

أولاً: هي سلوك الإنسان الطرق الخفية للوصول إلى هدفه ومبتغاه، بغض النظر عن طبيعة تلك الطرق، سواء كانت مشروعة أو غير مشروعة، صحيحة أم فاسدة...

ثانياً: أنها ـ وإن تعددت تعريفاتها ـ تعود إلى أصلها المعنوي المتمثل في التحول... وهذا ما يبدو بجلاء في عمل الإنسان المتحيل الذي يعمل إلى تغيير ظاهر الأمر عن حقيقته، ويروم غير ما وضع له ذلك الأمر في الأصل، ويحوله عن جهته الأصلية.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «والحيلة مشتقة من التحول، وهو النوع من الحول، كالجلسة والقعدة من الجلوس والقعود، والأكلة والشربة من

---

(1) المصباح المنير: 1/ 73.
(2) نفسه.

الأكل والشرب ومعناها: نوع مخصوص من التصرف الذي هو التحول من حال إلى حال، هذا مقتضاها في اللغة، ثم غلبت بعرف الاستعمال على ما يكون من الطرق الخفية موصلاً إلى حصول الغرض بحيث لا يتفطن له إلا بنوع من الذكاء والفطنة، فإن كان المقصود أمراً حسناً كانت حيلة حسنة، وإن كان قبيحاً كانت قبيحة...»[1].

ب ـ في الاصطلاح:

تعددت التعاريف التي أعطيت للفظة «حيلة» من قبل أهل الاصطلاح من الفقهاء والأصوليين. إلا أنها تؤول كلها إلى معنى واحد، وإن اختلفت الصيغ. وللوقوف على هذه الحقيقة فضلت عرض بعض النماذج منها:

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «الحيلة أن يقصد سقوط الواجب، أو حل الحرام بفعل لم يقصد به ما جعل ذلك الفعل له، أو ما شرع، فهو يريد تغيير الأحكام الشرعية بأسباب لم يقصد بها ما جعلت تلك الأسباب له، وهو يفعل تلك الأسباب لأجل ما هو تابع لها، لا لأجل ما هو المتبوع المقصود بها، بل يفعل السبب لما ينافي قصده من حكم السبب، فيصير بمنزلة من طلب ثمرة الفعل الشرعي ونتيجته، وهو لم يأت بقوامه وحقيقته فهذا إخداع واستهزاء بآيات الله»[2].

وذهب الإمام ابن قيم الجوزية إلى أنها «نوع مخصوص من التصرف والعمل الذي يتحول به فاعله من حال إلى حال، ثم غلب عليها بالعرف استعمالها في سلوك الطرق الخفية التي يتوصل بها الرجل إلى حصول غرضه بحيث لا يتفطن إليه إلا بنوع من الذكاء والفطنة، فهذا أخص من موضوعها في أصل اللغة، وسواء كان المقصود أمراً جائزاً أو محرماً»[3].

أما الإمام الشاطبي فهي عنده عبارة عن «تقديم عمل ظاهر الجواز

---

(1) الفتاوى الكبرى: 3/ 141 ـ 142.

(2) نفسه: 3/ 99.

(3) إعلام الموقعين: 3/ 240.

لإبطال حكم شرعي وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر، فمآل العمل فيها خرم قواعد الشريعة في الواقع»[1] وعرفها في موضع آخر قائلاً: «إن الله تعالى أوجب أشياء وحرم أشياء، إما مطلقاً من غير قيد ولا ترتيب على سبب، كما أوجب الصلاة والصيام والحج وأشباه ذلك، وحرم الزنى والربا والقتل ونحوها، وأوجب أيضاً أشياء مرتبة على أسباب، وحرم آخر كذلك؛ كإيجاب الزكاة والكفارات والوفاء بالنذور والشفعة للشريك، وكتحريم المطلقة والانتفاع بالمغضوب، وما أشبه ذلك. فإذا تسبب المكلف في إسقاط ذلك الوجوب عن نفسه، أو في إباحة ذلك المحرم عليه، بوجه من وجوه التسبب حتى يصير ذلك الواجب غير واجب في الظاهر، أو المحرم حلالاً في الظاهر أيضاً، فهذا التسبب يسمى «حيلة» و«تحيلا»...»[2].

من جانب آخر، فقد ذكر ابن نجيم أن الحيلة هي «الحذق في تدبير الأمور، وهي تقليب الفكر حتى يهتدي إلى المقصود»[3].

وعرفها الحموي قائلاً: «الحيل جمع حيلة وهي الحذق وجودة النظر، والمراد بها هنا ما يكون مخلصاً شرعياً لمن ابتلى بحادثة دينية، ولكون المخلص من ذلك لا يدرك إلا بالحوذق وجودة النظر أطلق عليه لفظ الحيلة»[4].

كما ذهب الإمام الطاهر بن عاشور إلى نفس المعنى حين قال: «اسم التحيل يفيد معنى إبراز عمل ممنوع شرعاً في صورة عمل جائز، أو إبراز عمل غير معتد به شرعاً في صورة عمل معتد به لقصد التفصي من مؤاخذته، فالتحيل شرعاً هو ما كان المنع فيه شرعياً والمانع الشارع»[5].

---

(1) الموافقات: 4/ 201.

(2) نفسه: 3/ 379.

(3) الأشباه والنظائر: 477.

(4) غمز عيون البصائر شرح كتاب الأشباه والنظائر: 1/ 38.

(5) مقاصد الشريعة الإسلامية: 353. ولا بد من الإشارة هنا إلى أن الإمام ابن عاشور أثناء تعريفه للتحيل كان أكثر دقة من غيره الذين عرفوا «الحيلة»، وبيان ذلك أنه رحمه الله =

بعد عرض هذه التعاريف، والتأمل في مضمونها، يمكن تسجيل الخلاصات التالية:

- إن الحيلة لا تتحقق إلا إذا اتخذ المتحيل فعلاً ظاهر الجواز أولاً، لتحقيق غرض يتنافى مع ذلك الذي توخاه الشارع، أو لإبطال حكم شرعي وهذا ما أشار إليه كل من شيخ الإسلام ابن تيمية والإمام الشاطبي.

إن هناك من العلماء من استصحب أثناء تعريفه للحيلة التعريف اللغوي، واعتبرها طريقاً خفياً يسلكه المتحيل ليصل بواسطته إلى غرضه الشخصي سواء أكان جائزاً أم غير جائز. ومن بين هؤلاء - كما رأينا - الإمام ابن قيم الجوزية الذي نميز في تعريفه بين نوعين من الحيل:

حيل المقصود منها الوصول إلى حكمة ما أو غرض مقبول شرعاً.

وحيل الهدف من ورائها تحقيق غرض مناف لمقاصد الشريعة، أو هادف لأصل من أصولها.

- إن من العلماء من كان تعريفهم للحيلة ضيقاً، مقتصراً على النوع المذموم إلا أنهم استدركوا الأمر في مواضع أخرى من مؤلفاتهم، وهذا ما قام به الإمام الشاطبي الذي خصص فصلاً كاملاً للحديث عن الحيل التي لا تناقض قصد الشارع ولا تهدم أصلاً من أصوله. فقد قال في المسألة الثانية عشرة «فإذا ثبت لهذا فالحيل التي تقدم إبطالها وذمها والنهي عنها ما هدم أصلاً شرعياً وناقض مصلحة شرعية، فإن فرضنا أن الحيلة لا تهدم أصلاً

= ميّز بين هذا المصطلح وغيره حين قال: «فأما السعي إلى عمل مأذون بصورة غير صورته أو بإيجاد وسائله، فليس تحيلاً ولكنه يسمى تدبيراً أو حرصاً أو ورعاً. فالتدبير مثل من هوى امرأة فسعى لتزوجها لتحل له مخالطتها. والحرص كركوع أبي بكرة رضي الله عنه لما دخل المسجد فوجد رسول الله راكعاً، وخشي فوت الركعة، وأحب أن يكون في الصف الأول تحصيلاً لفضله، ركع ودب راكعاً حتى وصل الصف الأول، فقال له رسول الله ﷺ: «**زادك الله حرصاً، ولا تعد**». صحيح البخاري، كتاب الأذان الحديث 783، مج 1، ج1، ص: 273. والورع مثل أن يتخذ من يوقظه إلى صلاة الصبح إذا خشي أن يغلبه النوم...».

شرعياً، ولا تناقض مصلحة شهد الشرع باعتبارها، فغير داخلة في النهي ولا هي باطلة»[1].

ـ إذا كان هناك من نظر إلى الحيلة نظرة ضيقة ـ كما أسلفنا ـ فإن هناك من نظر إليها نظرة واسعة، ومن هؤلاء علماء الأحناف الذين اعتبروا الحيلة مخلصاً من الشدة، ومخرجاً شرعياً لمن ابتلى بحادثة دينية. وذلك لارتكازها على الحذق وجودة النظر.

وجماع الكلام، أن تعريف الحيلة في الاصطلاح الأصولي لا يخرج عن ثلاثة اتجاهات:

الاتجاه الأول: وهو الذي اقتصر أصحابه أثناء تعريفهم الحيلة على المعنى المحمود، واعتبروها مخرجة من الضيق، ومخلصة من الحرام. وإلى هذا نبه الإمام ابن قيم قائلاً: «ليس كل ما يسمى حيلة حراماً، قال الله تعالى: ﴿إِلَّا ٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا ﴿٩٨﴾﴾ [النساء: 98] أراد بالحيلة التحيل على التخلص من بين الكفار، وهذه حيلة محمودة يثاب عليها، وكذلك الحيلة على هزيمة الكفار، كما فعل نعيم بن مسعود يوم الخندق، أو على تخليص ماله منهم كما فعل الحجاج بن علاط بامرأته، وكذلك الحيلة على قتل رأس من رؤوس أعداء الله كما فعل الذين قتلوا ابن أبي الحقبق اليهودي وكعب بن الأشرف وأبا رافع وغيرهم؛ فكل هذه حيل محمودة محبوبة لله ومرضية له»[2].

الاتجاه الثاني: ذهب أصحابه أثناء تعريفهم الحيلة إلى الاهتمام بالمعنى المذموم لكونه هو المشهور والغالب عند إطلاق هذه اللفظة.

الاتجاه الثالث: وهو الذي فضل الجمع بين المعنيين المحمود والمذموم في تعريف واحد.

ولقد أشار محمد بن إبراهيم إلى هذه الاتجاهات حين خلص إلى

(1) الموافقات: 2/ 387.

(2) إعلام الموقعين: 3/ 240.

القول: «إن الحيلة الفقهية تعني جودة الفهم، ودقة التصرف واستعمال الذكاء في استنتاج الأحكام ومطابقتها لغرض الشارع ومقصده من التشريع وتعني - أحياناً - البعد عن قصده بل ومناقضته.

وتعني اختيار رأي أو دليل لاستنباط حكم معين عند تعارض الأدلة، إما على سبيل الترجيح، أو الترخيص أو التوسعة على المؤمنين فيما لهم فيه سعة»[1].

2 - مضمون علاقة قاعدة الحيل بأصل اعتبار المآل:

لقد ثبت في الفكر المقاصدي لعلماء الأمة أن الأحكام الشرعية معللة بمصالح العباد في العاجل والآجل. وإن المقصد الأصلي للشريعة الإسلامية هو تحقيق هذه المصالح في كل أحكامها، إما بجلب مصلحة أو درء مفسدة. وثبت كذلك أن الشارع سبحانه «يقصد من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقاً لقصده في التشريع»[2] حتى يمكن تحقيق المصالح التي من أجلها وضعت الأحكام.

بمعنى أنه يجب على المكلف حينما يريد القيام بعمل ما، أن يقصد إلى مسببه ونتيجته لا إلى خلاف ذلك؛ لأن مخالفة قصد الشارع أو منافاته هدم للمصالح التي شرعت الأحكام من أجلها، و«كل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له فقد ناقض الشريعة، وكل من ناقضها فعمله في المناقضة باطل، فمن ابتغى في التكاليف ما لم يشرع له فعمله باطل»[3].

ولما كانت الشريعة تحرص أشد الحرص على تحقيق المصالح، فقد أكدت على اعتبار المآل إلى جانب قصد المكلف - وهذا في الحقيقة - كما قال الدكتور فتحي الدريني: «تمثل واضح لروح التشريع العامة، وتحديد للعدل بالمصلحة الواقعية المعتبرة شرعاً، ثم تطبيق النص أو الحكم على الوقائع على

---

(1) الحيل الفقهية في المعاملات المالية: 27.

(2) الموافقات 2/ 231.

(3) نفسه، ص: 333.

نحو يفضي إلى تحقيق تلك المصلحة التي تجسد معنى العدل كملا، وهذا المعنى ـ وهو مآل التطبيق ـ أصل من أصول التشريع»[1].

وتبعاً لهذا كله، يتبين أنه للحكم على تصرف ما بالمشروعية أو عدمها، لا بد من العناية بقصد المكلف، إلى جانب النظر إلى مآل الفعل وعاقبته. وهذا ما سيبدو واضحاً بإذن الله من خلال إبراز العلاقة الجامعة بين قاعدة الحيل وأصل اعتبار المآل.

يتحدد الحديث عن مضمون العلاقة الجامعة بين قاعدة الحيل، وأصل اعتبار المآل من خلال زاويتين اثنتين.

أ ـ بالنظر إلى حقيقة التحيل:

إن قاعدة التحيل، بالمعنى المتداول عند جمهور الأصوليين، لا تظهر حقيقتها إلا إذا اتخذ المتحيل فعلاً ظاهر المشروعية لتحقيق مقصد مناف لذلك الذي توخاه الشارع أصلاً، أو من خلال «تقديم عمل ظاهر الجواز لإبطال حكم شرعي وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر»[2].

كما أن الفكرة التي ينبني عليها أصل اعتبار المآل تتمثل ـ كما سبقت الإشارة إلى ذلك ـ في كون الفعل المشروع لمصلحة فيه تستجلب، أو لمفسدة تدرأ، يمنع منه، إذا أدى استجلاب تلك المصلحة، أو درء هذه المفسدة إلى فوات مصلحة أهم، أو حدوث مفسدة أكبر. كذلك فإن الفعل غير المشروع لمفسدة تنشأ عنه، أو لمصلحة تندفع به، يشرع إذا أدى استدفاع المفسدة، أو جلب المصلحة إلى مفسدة تساوي أو تزيد.

وانطلاقاً من هذه المعطيات تظهر العلاقة الرابطة بين قاعدة التحيل وأصل اعتبار المآل، وبيان ذلك أن الفعل المتحيل به فعل مشروع لمصلحة في الظاهر قصد به المتحيل الوصول إلى نقيض مصلحة ذلك الفعل، وهذا التصرف مآله إلى مفسدة من حيث كان ذلك الفعل في الحقيقة يؤول إلى

(1) المناهج الأصولية: 53.

(2) الموافقات: 4/ 201.

مصلحة اعتبرها الشارع، وهو خرم لقواعد الشريعة في الواقع لأنه سعي إلى إبطال أحكام الشريعة وإفراغها من حقيقتها.

وعلى العموم، فإن الفعل المتحيل به مشروع في الظاهر، لكن مآله يكون عبارة عن مفسدة محرمة. ومن أمثلته:

ـ القائم بأركان الإسلام لينال حظاً من حظوظ الدنيا دفعاً أو نفعاً، فينطق مثلاً بالشهادتين مثلاً بقصد إحراز دمه وماله لا لغير ذلك ويزكي ويصوم ويحج رئاء الناس ليحمد على ذلك أو لينال رتبة وحظوة في الدنيا، فهذه الأعمال كلها في الأصل مشروعة لمصلحة التقرب إلى الله تعالى والرجوع إليه وإفراده بالتعظيم والإجلال، لكنها في هذه الحالة، وبهذا القصد الفاسد آلت إلى ضد تلك المصلحة التي أرادها الشارع سبحانه.

ـ وكالواهب ماله عند رأس الحول فراراً من الزكاة، فإن أصل الهبة على الجواز، وذلك لمصلحة الإرفاق بالمساكين، ودفع رذيلة الشح لكن الهبة في هذه الحالة تؤول إلى المنع من فريضة الزكاة، وتقوي وصف الشح، وتدفع مصلحة الإرفاق بالمساكين، ولا شك أن صورة هذه الهبة ليست هي الهبة التي ندب الشارع إليها[1].

وبالرجوع إلى حقيقة القاعدة وباستحضار المثالين السابقين نلحظ أن التحيل لا يتحقق إلا إذا كان المكلف (المحتال) قاصداً إبطال الأحكام الشرعية في المآل وغير متخذ الوسائل المؤدية في العادة إلى ذلك الحرام، وإنما توسل بفعل مشروع في الأصل قصد من ورائه الشارع تحقيق مصلحة آلت إلى مفسدة. وتبعاً لهذا ذهب الدكتور عبد المجيد النجار إلى القول: «ولما كانت الحيل تؤول على هذا النحو إلى مآل فاسد، فإنها تمنع ويصرف حكم الإباحة في الأعمال المتحيل بها ليجري عليها المنع تلافياً لمفسدة المآل»[2].

---

(1) ينظر: الموافقات: 4/ 201، وقاعدة سد الذرائع: 249.

(2) فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب: 227.

إضافة إلى ما سبق: إن قاعدة التحيل في جوهرها مبنية على التعارض الحاصل بين مصلحة الأصل، ومفسدة المآل. وبيان ذلك أنه بناء على هذا التعارض أسس العلماء رأيهم القاضي بمنع التحيل وترجيحهم لمفسدة المآل التي تهدم مقاصد الشارع على مصلحة الأصل التي اطرحها المتحيل قصد الوصول إلى تحقيق غرضه المناقض للمصلحة الشرعية. وهذا ما يتضح من خلال قول الإمام الشاطبي رَحِمَهُ اللَّهُ: «لما ثبت أن الأحكام شرعت لمصالح العباد كانت الأعمال معتبرة بذلك؛ لأن مقصود الشارع فيها كما تبين. فإذا كان الأمر في ظاهره وباطنه على أصل المشروعية، فلا إشكال، وإن كان الظاهر موافقاً والمصلحة مخالفة فالفعل غير صحيح وغير مشروع؛ لأن الأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها، وإنما قصد بها أمور أخرى هي معانيها، وهي المصالح التي شرعت لأجلها، فالذي عمل في ذلك على غير هذا الوضع فليس على وضع المشروعات»[1].

ونحن نتحدث عن هذه الرابطة التي تجمع قاعدة الحيل بأصل اعتبار المآل، لا بد من الإشارة إلى ضرورة التمييز بين معنيين للتحيل:

أ ـ **المعنى الأول**: ـ الذي سبقت الإشارة إليه ـ وهو الذي عبر عنه الإمام الشاطبي قائلاً: «فإن حقيقتها المشهورة تقديم عمل ظاهر الجواز لإبطال حكم شرعي وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر»[2]، فبمقتضى هذا المعنى اعتبرت قاعدة الحيل من فروع أصل اعتبار المآل بالأصالة؛ لأن الأمر هنا ليس خاصاً بحالة معينة، بل هو عام يشمل كل الحالات التي يكون مآلها خرم قواعد الشريعة، ومناقضة أحكامها.

وحسب هذا المعنى المشهور لقاعدة الحيل غالباً ما يكون الباعث الذي حمل المتحيل على اتخاذ الفعل المشروع، غير جائز؛ لأنه يقصد من وراء ذلك الوصول إلى مآل فاسد. لكن إذا كان الفعل غير مشروع أصلاً، واتخذه

(1) الموافقات: 2/ 385.

(2) نفسه: 4/ 201.

المتحيل بهدف تحقيق غرض غير مشروع أيضاً، فإنه لا يسمى تحيلاً، بل هو عناد لله ﷻ صراحة. وبهذا صار ممنوعاً» لأن الحرمة والإثم اجتمعت على هذا الفعل من ناحيتين:

ـ من ناحية أنه حرام ومفسدة في نفسه.

ـ ومن ناحية أنه قد قصد به مفسدة أخرى لم يكن يؤدي إليها في الأصل لو لم يقصد به هدم المقاصد الشرعية.

ومثال ذلك: من قصد إلى إسقاط الصلاة بعد دخول وقتها فشرب خمراً حتى يخرج وقت الصلاة وهو فاقد العقل غير مكلف بالأداء. فتعاطي الخمر حرام ومفسدة في نفسه، وقد قصد به إسقاط واجب، فاجتمع على هذا الفعل الإثم من ناحية الوسيلة والقصد»[1]. وتبين من خلال ذلك أن منافاة ما شرعه الله ﷻ لم تكن في مآل الفعل فقط، بل كانت في ذاتيته أولاً. ولهذا كانت معاندة الشارع صراحة أولى بالمنع، وإن لم يندرج هذا التصرف في باب التحيل.

ب ـ **المعنى الثاني**: وهو الذي أشار إليه الإمام الشاطبي أثناء حديثه عن موقف أبي حنيفة من اعتبار المآل، قائلاً: «ومن أجاز الحيل كأبي حنيفة فإنه اعتبر المآل أيضاً، لكن على حكم الانفراد؛ فإن الهبة على أي قصد كانت مبطلة لإيجاب الزكاة، كإنفاق المال عند رأس الحول، وأداء الدين منه، وشراء العروض به وغيرها مما تجب فيه زكاة. وهذا الإبطال صحيح جائز؛ لأنه مصلحة عائدة على الواهب والمنفق. لكن هذا بشرط أن لا يقصد إبطال الحكم، فإن هذا القصد بخصوص ممنوع... وبهذا يظهر أن التحيل على الأحكام الشرعية باطل على الجملة نظراً إلى المآل، والخلاف إنما وقع في أمر آخر»[2].

إن ما يميز هذا المعنى عن سابقه يتمثل في كونه غير كلي، بل هو

---

(1) نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي: 273.

(2) الموافقات: 4/ 202.

انفرادي ينظر فيه إلى ما يترتب عن كل نازلة على حدة. وأن القول بمنع التحيل وفقه رهين بظهـور القصد إلى إبطال الأحكام الشرعية. أما اعتبار المآل هنا فهو بشكل تبعي لا أصلي. وهذا ما حدا بالدكتور فريد الأنصاري إلى القول بأن تفريع أبي إسحاق للحيل عن المآل لم يكن بالمعنى الحنفي إلا تبعاً. وإنما المقصود الأصيل هو الحيل كقاعدة. إذ المعنى المآلي لهذه معنى كلي غير انفرادي. وكليته هي من حيث إنه نظر إلى عموم عوائد الناس دون تحديد، كأنما الغالب الكثير هو التحايل على الأحكام الشرعية، فكان المنع نظراً إلى المآل العام. أما مآل الحيل بالمفهوم الثاني فهو راجع إلى ما يترتب عن نازلة معينة دون تعميم»[1].

وهكذا، يبقى القول ببطلان التحيل على الأحكام الشرعية ـ في كلا المعنيين ـ رهين باعتبار المآل، وإنما وقع الخلاف بين العلماء فيما لا يعود على الأحكام الشرعية بالإبطال، أو فيما يعود به مع افتقار الموضع إلى ما يعين على التوصل إليه، إذ وجدنا المالكية يكتفون في التعرف على هذا القصد بالقرائن وكثرة الوقوع، في حين يشترط الأحناف ظهور ذاك القصد صراحة.

ب ـ بالنظر إلى حكم الحيلة:

اختلف علماء الأصول في تحديد حكم الحيل تبعاً لاختلافهم في تقسيمها. ومرد ذلك كله إلى ما تفضي إليه من عواقب ومآلات مختلفة. وقبل بيان ذلك ـ بشكل إجمالي ـ من خلال النظر إلى حكم كل قسم على حدة في علاقته بمآل الفعل المتحيل به، أرى لزاماً الإشارة ـ ولو بإيجاز ـ إلى بعض الآراء التي تحدثت عن تقسيم الحيل.

ذهب الإمام ابن قيم الجوزية رَحِمَهُ اللَّهُ إلى أن «الحيلة جنس تحته التوصل إلى فعل الواجب، وترك المحرم، وتخليص الحق، ونصر المظلوم، وقهر الظالم، وعقوبة المعتدي، وتحته التوصل إلى استحلال المحرم، وإبطال الحقوق، وإسقاط الواجبات، ولما قال النبي ﷺ: «**لا ترتكبوا ما ارتكبت**

---

(1) المصطلح الأصولي: 515 ـ 516.

اليهود فتستحلوا محارم الله بأدنى الحيل»[1] غلب استعمال الحيل في عرف الفقهاء على النوع المذموم»[2]. ثم عمد بعد ذلك رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى ذكر أقسام الحيل ومراتبها، فقسمها إلى قسمين[3]: يتضمن **الأول** منهما مجموع الطرق الخفية التي يتوصل بها إلى ما هو محرم في نفسه، وهي ثلاثة أنواع:

أحدها: أن تكون الحيلة محرمة ويقصد بها المحرم.

الثاني: أن تكون مباحة في نفسها ويقصد بها المحرم؛ فيصير حراماً تحريم الوسائل كالسفر لقطع الطريق وقتل النفس المعصومة...

الثالث: أن تكون الطريق لم توضع للإفضاء إلى المحرم، وإنما وضعت مفضية إلى المشروع كالإقرار والبيع والنكاح والهبة ونحو ذلك، فيتخذها المتحيل سلماً وطريقاً إلى الحرام.

أما القسم **الثاني**، فيتضمن الحيلة التي يقصد بها أخذ حق أو دفع باطل، وهو بدوره ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

أحدها: أن يكون الطريق محرماً في نفسه، وإن كان المقصود بها حقاً. ويمثل له الإمام ابن القيم؛ بأن يكون للرجل على آخر حق فينكره، ولا بينة له فيقيم صاحبه شاهدي زور يشهدان به، ولا يعلمان ثبوت ذلك الحق، وغير ذلك كثير.

ثانيها: أن يكون الطريق مشروعاً، وما يفضي إليه مشروع؛ وهذه هي الأسباب التي نصبها الشارع مفضية إلى مسبباتها كالبيع والإجارة والمساقاة والمزارعة والوكالة... ويدخل في هذا القسم التحيل على جلب المنافع وعلى دفع المضار.

ثالثها: أن يحتال على التوصل إلى الحق أو على دفع الظلم بطريق مباحة لم توضع موصلة إلى ذلك بل وضعت لغيره، فيتخذها هو طريقاً إلى

---

(1) صحيح ابن حبان: 3/ 261.

(2) إعلام الموقعين: 3/ 241.

(3) ينظر: المصدر السابق، ص: 328 وما بعدها.

هذا المقصود الصحيح، أو قد يكون قد وضعت له لكن تكون خفية ولا يفطن لها. وقد مثل الإمام ابن القيم لهذا القسم بكثير من الأمثلة[1].

أما الإمام الشاطبي فقد ذهب رحمه الله إلى اعتبار الحيل ثلاثة أقسام[2] بناء على موافقتها للمصالح التي وضعت الشريعة لها، أو مخالفتها لها وهي:

أولاً: حيل لا خلاف في بطلانها؛ كحيل المنافقين والمرائين.

ثانياً: حيل لا خلاف في جوازها؛ كالنطق بكلمة الكفر إكراهاً عليها.

وثالثاً: الحيل التي تندرج في القسم المتنازع فيه؛ ومن أمثلته نكاح المحلل، فإنه تحيل إلى رجوع الزوجة إلى مطلقها الأول، بحيلة توافق في الظاهر نص الشارع[3].

ومن ذلك أيضاً: مسائل بيوع الآجال، فإن فيها التحيل إلى بيع درهم نقداً بدرهمين إلى أجل لكن بعقدين كل واحد منهما مقصود في نفسه.

وأخيراً، وجدنا الإمام محمد الطاهر بن عاشور رحمه الله يحدد خمسة أنواع للحيل[4] باعتبار تفويت المقصد الشرعي كلياً أو جزئياً، أو من حيث عدم تفويته، وهي:

أولاً: التحيل الذي يفيت المقصد الشرعي كله ولا يعوضه بمقصد شرعي آخر، وهو باطل، ويجب المعاملة بنقيض قصد صاحبه إن أطلع عليه، ومثاله كمن وهب ماله قبل مضي الحول بيوم لئلا يعطي زكاته، واسترجعه من الموهوب له من غد.

ثانياً: التحيل على تعطيل أمر مشروع على وجه ينقل إلى أمر مشروع

---

(1) للاطلاع عليها، ينبغي الرجوع إلى كتاب إعلام الموقعين: 3/ 337 وما بعدها.

(2) الموافقات: 2/ 387 وما بعدها.

(3) المقصود هنا قوله تعالى: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ [البقرة: 228].

(4) اكتفيت هنا بإيراد ملخص لكلام الإمام ابن عاشور، ومن أراد التفصيل فليرجع إلى كتاب مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 356 وما بعدها.

آخر. . . ومثاله التجارة بالمال المتجمع خشية أن تنقصه الزكاة. فإنه إذا فعل ذلك فقد استعمل المال في مأذون فيه فحصل مسبب ذلك، وهو بذل المال في شراء السلع، وترتب عليه نقصانه عن النصاب فلا يزكي زكاة النقدين، ولكن انتقلت مصلحة ذلك المال من نفع الفقير إلى منافع عامة تنشأ عن تحريك المال، وانتقلت زكاته إلى زكاة التجارة. . .

وهذا النوع على الجملة جائز لأنه ما انتقل من حكم إلا إلى حكم، وما فوت مقصد إلا وقد حصل مقصداً آخر، بقطع النظر عن تفاوت الأمثلة.

ثالثاً: التحيل على تعطيل أمر مشروع على وجه يسلك به أمراً مشروعاً هو أخف عليه من المنتقل منه، مثل لبس الخف لإسقاط غسل الرجلين في الوضوء، فهو ينتقل إلى المسح.

رابعاً: التحيل في أعمال لا تشتمل على معان عظيمة مقصودة للشارع، وفي التحيل فيها تحقيق لمماثل مقصد الشارع من تلك الأعمال، مثل التحيل في الأيمان التي لا يتعلق بها حق الغير.

خامساً: التحيل الذي لا ينافي مقصد الشارع، أو هو يعين على تحصيل مقصده، ولكن فيه إضاعة حق لآخر أو مفسدة أخرى. مثاله التحيل على تطويل عدة المطلقة حين كان الطلاق لا نهاية له في صدر الإسلام.

وبعد عرض آراء هؤلاء الأئمة الثلاثة ـ رحمهم الله ـ في تقسيم الحيل، نخلص إلى أنهم جميعاً متفقون رغم اختلافهم في حصر عدد الأقسام، على أن حكم الحيلة بالنظر إلى مآلها لا يخرج عن كونه إما جائزاً، أو باطلاً، أو مختلفاً فيه. ويتضح ذلك من خلال ما يلي:

أ ـ الحيل الجائزة:

هي التي تؤول ـ في حقيقتها ـ إلى تحقق المصالح التي اعتبرها الشارع سبحانه في تشريعاته، وذلك كإحقاق الحق وإظهاره، وإبطال الباطل وذمه، وتطبيق العدل ودفع الظلم، وغير ذلك من المقاصد السامية التي راعاها الشارع الحكيم في أحكامه. وهذا ما عبر عنه الإمام ابن القيم بقوله: «ما

يتوصل به إلى فعل ما أمر الله تعالى به وترك ما نهى عنه والتخلص من الحرام، وتخليص الحق من الظالم المانع له، وتخليص المظلوم من يد الظالم الباغي، فهذا النوم محمود يثاب فاعله ومعلمه»[1].

أكد ذلك الإمام الشاطبي حين قال: «فإن فرضنا أن الحيلة لا تهدم أصلاً شرعياً، ولا تناقض مصلحة شهد الشرع باعتبارها، فغير داخلة في النهي ولا هي باطلة»[2].

إن القول بجواز هذا النوع من الحيل مستمد من طبيعة الحيلة، وما تفضي إليه، وهذه الحالة لا تخرج عن أمرين اثنين:

أولهما: أن تكون الحيلة مشروعة، ومآلها أمر مشروع كذلك، وقد وضعت الوسيلة فيها للغرض المقصود منها ظاهراً، وهي تشمل كل الأسباب الشرعية التي وضعها الشارع وجعلها سبيلاً إلى مقتضياتها الشرعية. والحيلة هاهنا تكون باتخاذ الأسباب الشرعية وسيلة إلى الكسب الحلال بأقصى درجاته وأبعد غاياته، وهي من التدبير الحسن الذي يحمد فاعله ولا يذم. قال الإمام ابن قيم رحمه الله: «وليس كلامنا ولا كلام السلف في ذم الحيل متناولاً لهذا القسم، بل العاجر من عجز عنه، والكيس من كان به أفطن وعليه أقدر ولا سيما في الحرب فإنها خدعة، والعجز كل العجز ترك هذه الحيلة، والإنسان مندوب إلى استعاذته بالله تعالى من العجز والكسل، فالعجز عدم القدرة على الحيلة النافعة، والكسل عدم الإرادة لفعلها؛ فالعاجز لا يستطيع الحيلة، والكسلان لا يريدها، ومن لم يحتل وقد أمكنته هذه الحيلة أضاع فرصته وفرط في مصالحه»[3].

وثانيهما: أن تكون الحيلة مباحة، لكنها غير مفضية إلى المقصود الصحيح، فيتخذها المحتال طريقاً إلى ذلك. وقد تكون وضعت له لكن تكون

---

(1) إغاثة اللهفان: 1/ 354.
(2) الموافقات: 2/ 387.
(3) إعلام الموقعين: 3/ 336.

خفية، ولا يفطن إليها. وهذا ما بينه الإمام ابن قيم حين قال: «والطريق في هذا القسم نصبت مفضية إلى غيره فيتوصل بها إلى ما لم توضع له؛ فهي في الفعال كالتعريض الجائز في المقال، أو تكون مفضية إليه لكن بخفاء»[1].

وانطلاقاً من هذين الأمرين، أو النوعين، نخلص إلى أن أصل القول بالحيل الجائزة أو المباحة هو اعتبار المآل: ففي الأمر الأول اتضح أن مآل الحيلة المشروعة مصلحة معتبرة. وكذلك في الأمر الثاني لاحظنا أن مآل الحيلة المباحة هو المقصود الصحيح للمحتال.

وتبعاً لهذا كله، تبقى الحيلة ـ بهذا المعنى ـ هي ما يخرج من المضائق والآثام، وأنها تشبه الرخص التي تفضل الله بها على عباده للتخفيف عنهم. الأمر الذي حفز كثيراً من الفقهاء على الاهتمام بهذا النوع من الحيل، إذ اعتبروه محققاً لمصالح العباد في إطار رفع الحرج والضيق عنهم. ولقد ألفوا في ذلك كتباً أطلقوا عليها اسم «المخارج»، من ذلك كتاب «المخارج في الحيل» لمحمد بن الحسن الشيباني الحنفي، و«كتاب الحيل» للخصاف.

ب ـ الحيل المحرمة:

هي التي يكون مآل التصرف فيها هدماً لأصل شرعي، ومناقضة لمصلحة شرعية أيضاً، وسواء في ذلك أكانت الوسيلة مشروعة أم غير مشروعة. بمعنى سواء أكان المتحيل يريد من الفعل الجائز شرعاً غير ما وضع له في الحقيقة والأصل، أم كان يتحيل بوسيلة غير مشروعة أصلاً.

إن القول بحرمة هذا النوع من الحيل راجع إلى كون مآلها مناقضاً لمقاصد الشريعة، والقصد فيها هو تحقيق أغراض المحتال، لا ما تهدف إليه الشريعة وتحاول الحفاظ عليه. وتبعاً لهذا فإن إقدام المكلف على العمل رغم علمه بمفسدة مآلاته الغالبة، أو الكثيرة أمارة على قصده لذلك المآل الممنوع؛ نظراً لطبيعة القصد الذي يعتبر من الأمور الباطنة التي لا يطلع عليها في نفسها، وإنما يعرف بالقرائن والأمارات التي تفيد غلبة الظن. وتبقى العبرة هنا

(1) نفسه: 3/ 337.

بالمآل لا بغيره، أضف إلى ذلك، فإن المتحيل عندما يستعمل الوسائل المشروعة لتحقيق غاية ممنوعة فهو في حقيقة الأمر مصر على هدم المقصد الشرعي للحكم؛ أي: الغاية التي رسمت له، وعازم كذلك على إسقاط الوسيلة، بل هذا من باب أولى، نظراً لارتباط الوسائل بغاياتها ارتباطاً وثيقاً.

ومما يوضح أهمية اعتبار المآل في الحكم على بعض الحيل بالحرمة ما أشار إليه الإمام ابن قيم الجوزية أثناء مقارنته بين الحيل وسد الذرائع، إذ قال رحمه الله: «وإذا تدبرت الشريعة وجدتها قد أتت بسد الذرائع إلى المحرمات، وذلك عكس باب الحيل الموصلة إليها، فالحيل وسائل وأبواب إلى المحرمات، وسد الذرائع عكس ذلك، فبين البابين أعظم تناقض، والشارع حرم الذرائع وإن لم يقصد بها المحرم لإفضائها إليه، فكيف إذا قصد بها المحرم نفسه...»[1]. وهكذا نفهم من مضمون هذا الكلام أنه إذا كانت الشريعة قد سدت الذرائع المفضية إلى الحرام في غياب القصد، فإن تحريمها للحيل الباطلة سيكون من باب أولى نظراً لكون المتحيل يقصد الوصول إلى المآل المحرم. وهذا ما أكده ابن القيم رحمه الله في موضع آخر حين قال: «وكيف يظن بهذه الشريعة العظيمة الكاملة التي جاءت بدفع المفاسد وسد أبوابها وطرقها، أن تجوز فتح باب الحيل وطرق المكر على إسقاط واجباتها واستباحة محرماتها، والتذرع إلى حصول المفاسد التي قصدت دفعها...»[2].

وبناء على ما سبق، نخلص إلى أن المعيار الأساس في تحريم الحيل الباطلة هو ما يترتب عن الفعل من نتائج وآثار عملية مصحوبة بقصد سيء، لا مجرد النظر إلى الأعمال الظاهرة للمحتال، الذي قد يتخذ أفعالاً مشروعة بقصد الوصول إلى غايات فاسدة. وبناء على هذا كله لا بد من تتبع عمل المكلف من بدايته إلى نهايته، وذلك ليتضح مآل ذلك الفعل، بمعنى هل سينتهي إلى تحقيق المصلحة التي حددت له أصلاً من قبل الشارع، أم ستكون

(1) إغاثة اللهفان: 1/ 360 ـ 361.

(2) نفسه، ص: 370.

عاقبته عكس ذلك. وهذا لن يتأتى إلا بالاحتكام إلى القرائن الحالية إن توفرت أو إلى القرائن الخارجية؛ من قبيل غلبة المفسدة المتوقعة من ذلك الفعل، أو كثرتها.

ويبقى الهدف الأسمى من وراء هذا كله هو حماية مقاصد الشريعة من المناقضة والهدم من قبل المحتال الذي يسعى إلى تحقيق أغراضه، ويبتغي عكس ما تهدف إليه الشريعة. ورحم الله الإمام الشاطبي القائل في مثل هؤلاء: «كل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له فقد ناقض الشريعة، وكل من ناقضها فعمله في المناقضة باطل. فمن ابتغى في التكاليف ما لم تشرع له فعمله باطل»[1].

ج ـ قاعدة الحيل بين القصد والمآل:

ونحن نتحدث عن علاقة قاعدة الحيل بأصل اعتبار المآل، أرى من الضروري تخصيص هذه الفقرة لإبراز أثر كل من اعتبار القصد والمآل في العمل المتحيل به، وهكذا نقول: إن من يستقري أحكام الشريعة الإسلامية يتأكد له أن الله ﷻ اعتبر معاني الأحكام وأسرارها، وأنه راعى مصالح العباد في هذه الأحكام من خلال جلب المصالح لهم، أو درء المفاسد عنهم.

بيد أننا إذا تأملنا في أعمال المحتال سنلحظ مدى سعيه الحثيث نحو تغيير هذه الأحكام عن أهدافها السامية، وذلك بغية تحقيق مصالحه الذاتية المناقضة لمقاصد الشارع. ولكن حكمة الله ﷻ اقتضت أن يكون الفعل مرتبطاً بقصد المكلف ليرتب سبحانه حكمه العادل بناء على هذه العلاقة، وسواء في ذلك أكان القصد مخالفاً للفعل، أم موافقاً. بمعنى أنه إذا كان قصد المحتال موافقاً لقصد الشارع، فإن الفعل المتحيل به يكون جائزاً ومقبولاً، بينما إذا كان القصد مخالفاً، فإن التحيل يكون حراماً وباطلاً بناء على أن القصد أو النية، كما قال الإمام ابن القيم رحمه الله: «روح العمل ولبه وقوامه، وهو تابع لها يصح بصحتها ويفسد بفسادها، والنبي ﷺ قد قال كلمتين كفتا وشفتا،

---

(1) الموافقات: 2/ 333.

وتحتهما كنوز العلم وهما قوله: «**إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى**»[1] فبين في الجملة الأولى أن العمل لا يقع إلا بالنية، ولهذا لا يكون عمل إلا بنية، ثم بين في الجملة الثانية أن العامل ليس له من عمله إلا ما نواه، وهذا يعم العبادات والمعاملات والأيمان والنذور وسائر العقود والأفعال. . . وعلى هذا فإذا نوى بالعصر حصول الخمر كان له ما نواه، ولذلك استحق اللعنة، وإذا نوى بالفعل التحيل على ما حرمه الله ورسوله كان له ما نواه، فإنه قصد المحرم وفعل مقدوره في تحصيله، ولا فرق في التحيل على المحرم بين الفعل الموضوع له، وبين الفعل الموضوع لغيره إذا جعل ذريعة له، لا في عقل ولا في شرع»[2].

من جانب آخر، إن اعتبار المآل أثناء الحكم على الفعل المتحيل به أمر ضروري، لكن لا ينبغي الاقتصار عليه بوحده؛ لأن قصد المحتال ـ وفي كل الأحوال ـ معتبر أثناء تقدير المآل، نظراً لكونه يشكل الركن الأساس الذي ينبني عليه الحكم على الفعل بالمنع أو القبول. فلو كان القصد مثلاً غير مخالف، فإنه لا يتحقق المنع من الفعل، وإن كان مآله لم يفض إلى المطلوب. مثال ذلك الواهب ماله، أو المشتري به شيئاً لأجل مصلحة عادية قبل حولان الحول دون أن يقصد تعطيل الزكاة، أو أن يتملص من أدائها، فإن فعله يكون جائزاً، رغم أن الأمر قد يؤول إلى تعطيل الزكاة بالمرة.

ولقد عبر الدكتور عبد المجيد النجار عن هذا بقوله: «فالحيل إذن إنما يعتبر منعها مسلكاً لاعتبار المآل في تطبيق الأحكام بناء على المآل المشروط بقصد الفاعل، لا بناء على مطلق المآل»[3]، بمعنى أن اعتبار المآل أثناء الحكم على الأعمال المتحيل بها رهين بقصد المحتال، وغير منفصل عنه، وبيان ذلك: أن القصد هو بمثابة الباعث النفسي الذي يحفز على مباشرة

---

(1) صحيح البخاري: 1/ 3، كتاب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ، رقم الحديث: 1.

(2) إعلام الموقعين: 3/ 111.

(3) فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب: 228.

العمل، ولا يمكن استكناهه إلا من خلال النظر إلى القرائن المحتفة بالفعل. أما المآل فهو الذي يشكل المعيار المادي والموضوعي للفعل المتحيل به، نظراً لكونه يعتمد - في الأساس - على الموازنة بين مصلحة الأصل، وبين ما قد يفضي إليه من مفاسد. وبناء على الراجح منهما يكون الحكم على الفعل بالمشروعية أو عدمها.

وهكذا يتبين لنا مدى الارتباط الوثيق الذي يجمع ما بين المقصد، ومآل الفعل أثناء الحكم على العمل المتحيل به. وكل هذا - في حقيقة الأمر - مظهر مشعر بحرص الشارع الأكيد على سلامة تصرفات المكلفين منذ بداية تكوينها بعزمهم على إنشائها، إلى حين القيام بها.

وانطلاقاً مما سبق، يتبين أن الحيل من حيث حقيقتها، أو حكمها تشكل إحدى القواعد الأساسية التي ينبني عليها أصل اعتبار المآل، وذلك لكونها لا تخلو في كل جوانبها من نظر إلى العاقبة المتوقعة للفعل المتوسل به، «فتلخص، أن إعمال «قاعدة الحيل» هذه، إنما هو إعمال لقاعدة النظر في المآل عينها، والحكم فيهما متحد إذ الأولى فرع عن الثانية، ولا يخالف الفرع أصله في حكمه، وإلا ما كان ليصح التفريع، إذ ليس «التحيل» جزئية من عموم أصل النظر في المآل، وإنما هو قاعدة من قواعده المتفرعة عنه التي بها يتحقق معناه ومناطه في الخارج. ولأن أصل النظر في المآل مبدأ عام، يندرج فيه القواعد لا الجزئيات التي تتضمن معنى الأصل كملا؛ لأنه أعم»[1].

(1) الدريني، بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله: 1/ 418.

المبحث الثاني

قاعدتا حماية مصالح المكلف

من الأمور البدهية أن الشريعة الإسلامية قصدت من خلال جميع أحكامها تحقيق مصالح المكلفين. إلا أن المجتهد قد يلاحظ أثناء تنزيل تلك الأحكام على محالها أن التمسك بمقتضيات الأدلة العامة، والأصول الكلية، والاسترسال في إجرائها باقتضاءاتها الأصلية على مختلف الوقائع والحالات يؤدي إلى إلحاق الضرر بالمكلفين، وإيقاع الحيف بهم، مما يضطره إلى العدول عن ذلك إلى ما يحقق مصالحهم، ويرفع عنهم الحيف والضرر. ومما يعينه على ذلك قاعدتا الاستحسان ومراعاة الخلاف نظراً لتلاؤمهما وطبيعة المعالجة التي تحتاجها الوقائع والحالات المستجدة، ولكونهما يضمنان حماية مصالح المكلفين التي كفلها لهم الشرع في كل الأحوال والظروف.

وحتى يتضح ذلك جيداً، أرى من الضروري الحديث عن كل قاعدة على حدة، وذلك لبيان حقيقتهما، وعلاقتهما بأصل اعتبار المآل. وهذا ما تضمنه المطلبان التاليان.

* المطلب الأول *

قاعدة الاستحسان

تعتبر قاعدة الاستحسان من القواعد التي بني عليها أصل اعتبار المآل، وذلك لكون مقتضى العمل بها راجعاً إلى مراعاة ما يؤول إليه الأمر أثناء تطبيق الأدلة العامة، والقواعد الكلية، فإذا أدى إجراؤها إلى تفويت مصالح المكلفين عدل عنها إلى إعمال الاستحسان. وهذا ما تؤكده أقوال العلماء المصحوبة بكثير من التطبيقات.

وقبل بيان ذلك كله، لا بأس من الحديث أولاً عن حقيقة الاستحسان حتى يتيسر لنا فهم العلاقة الرابطة بينه وبين أصل اعتبار المآل.

1 ـ حقيقة الاستحسان:

اختلف علماء الأصول في تحديد معنى الاستحسان، وبيان حقيقته تبعاً لاختلاف مذاهبهم، وتباين مواقفهم واتجاهاتهم. وقبل عرض بعض التعاريف التي أعطيت له من قبل بعض العلماء الذين قالوا به، أرى من الضروري البدء أولاً بالتعريف اللغوي:

فالاستحسان لغة: عد الشيء حسناً، واعتقاده حسناً. يقال: استحسنت كذا؛ أي: اعتقدته حسناً. وقيل: هو طلب الأحسن من الأمور[1].

ومعناه كذلك: وجود الشيء حسناً، يقول الرجل: استحسنت كذا؛ أي: اعتقدته حسناً على ضد الاستقباح، أو معناه: طلب الأحسن للاتباع الذي هو مأمور به كما قال تعالى: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ ۝١٧ ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ﴾ [الزمر: 17 ـ 18].

أما في الاصطلاح: فثمة تعاريف وردت في شأن الاستحسان، يستحسن قبل إيرادها الإشارة إلى أن فقهاء الحنفية قد أخذوا به، وأكثر منه إمامهم أبو حنيفة، واعتبروه دليلاً خامساً يترك به مقتضى القياس؛ لأنه قياس خفي في مقابلة قياس جلي. وأخذ به كذلك فقهاء المالكية، إذ نقل عن الإمام مالك رضي الله عنه قوله: «الاستحسان تسعة أعشار العلم»[2]. وأقره

---

(1) ينظر: لسان العرب: 13/ 117، مادة: (حسن)، والمصباح المنير: 52، وأساس البلاغة: 126 ـ 127.

(2) الاعتصام: 2/ 138. ولقد بين الدكتور محمد بلتاجي المقصود بالاستحسان الذي يعمل به كل من الإمام مالك والإمام أبي حنيفة حيث قال: «أما الاستحسان الذي يعمل به أبو حنيفة وأصحابه فله مفاهيم مستخلصة من فروعهم، وهي ترك القياس للسنة، أو لإجماع الصحابة الذي لا يعلم فيه مخالف له بينهم، أو لآثار عن الصحابة، أو لفعل بعضهم، أو للعرف السائد في المجتمع، أو ترك القياس المتبادر إلى الذهن في المسألة لاعتبار عقلي (قد يكون قياساً أكثر خفاء) يراه المستحسن =

الحنابلة[1]، وأنكره الشافعية ظناً منهم أن المراد به الحكم بغير دليل، مما جعل الإمام الشافعي يرسل قولته المشهورة ـ حسب ما نقل عنه ـ «من استحسن فقد شرع»[2]؛ أي: وضع شرعاً جديداً. يقول الدكتور بلتاجي: «أما مفهوم الاستحسان الذي يرفضه الشافعي ويهاجمه في عنف، فإنما هو القول في دين الله بمطلق ما يخطر على ذهن الفقيه من اعتبارات لا يشهد لها شاهد من نص أو إجماع أو قياس أو دلالة شرعية معتبرة، وهو بناء الأحكام على ما تهواه النفس ويخطر على الوهم بلا مثال أو دلالة ظاهرة خارجية يرجع إليها، وهو الحكم بما لا ينضبط مما يجوس في الذهن من ظنون وأوهام»[3]. وأنكره كذلك جمهور الظاهرية كالإمام ابن حزم القائل: «وما استحسان فقيه أولى بالإتباع من استحسان آخر غيره، ولو صار الدين إلى هذا لكان لكل أحد أن يشرع باستحسان ما شاء»[4].

ولقد عرف الاستحسان من قبل القائلين به بتعاريف مختلفة، نذكر منها ما يلي: يقول الإمام السرخسي (ت490هـ): «الاستحسان ترك القياس والأخذ بما هو أوفق للناس، وقيل: الاستحسان طلب السهولة في الأحكام فيما يبتلى به الخاص والعام، وقيل: الأخذ بالسعة وابتغاء الدعة، وقيل: الأخذ بالسماحة وابتغاء ما فيه الراحة، وحاصل هذه العبارات: أنه ترك العسر لليسر هو أصل في الدين قال تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ

= مقتضياً لهذا الترك وأكثر تحقيقاً للمصلحة، ويجمعها كلها فكرة (ترك القياس).
وأما الاستحسان الذي عمل به مالك واعتبره تسعة أعشار العلم، فهو ترك مطلق القياس العقلي في المسألة والرجوع لمقررات التشريع وأهدافه العامة تحقيقا لمصالح الناس، أو استثناء مسألة جزئية من أصل القياس العام فيها للاعتبار السابق». مناهج التشريع الإسلامي في القرن الثاني الهجري: 845.

(1) ينظر: روضة الناظر لابن قدامة: 1/ 407 ـ 408.
(2) الإعتصام: 2/ 137، وينظر: كذلك إرشاد الفحول: 402، وأصول الفقه لأبي زهرة: 262.
(3) مناهج التشريع الإسلامي في القرن الثاني الهجري: 844 ـ 845.
(4) ملخص إبطال القياس: 50.

﴿ٱلۡعُسۡرَ﴾ [البقرة: 185][1] وعرفه في أصوله بأنه «الدليل الذي يكون معارضا للقياس الذي تسبق إليه الأوهام قبل إنعام التأمل فيه، وبعد إنعام التأمل في حكم الحادثة وأشباهها من الأصول يظهر أن الدليل الذي عارضه فوقه في القوة، فإن العمل به هو الواجب فسموا ذلك استحساناً»[2].

وقال في شأنه الإمام ابن العربي (ت543هـ): «الاستحسان إيثار ترك مقتضى الدليل على طريق الاستثناء والترخيص، لمعارضة ما يعارض به في بعض مقتضياته»[3] فقوله: على سبيل الاستثناء والترخص، إشارة منه إلى موجب الاستثناء؛ لأن الحكم بعموم الدليل سيؤدي إلى الوقوع في الحرج، فاستثنيت الوقائع التي يكون مآلها كذلك.

وقريب من هذا المعنى نقل الإمام الشاطبي عن الإمام ابن رشد قوله: «الاستحسان ـ الذي يكثر استعماله حتى يكون أعم من القياس ـ هو أن يكون طرحا لقياس يؤدي إلى غلو في الحكم ومبالغة فيه فيدل عنه في بعض المواضع لمعنى يؤثر في الحكم يختص به ذلك الموضع»[4].

من خلال عرض هذه النماذج من التعريفات نخلص إلى ما يلي:

أ ـ إن الاستحسان عند القائلين به لا يخرج عن الأدلة الشرعية لأنه في حقيقته عمل بدليل شرعي في مقابل دليل شرعي آخر، وهذا الدليل قد يكون النص، أو الإجماع، أو العرف أو المصلحة، أو غيرها. وهذا ما صرح به الإمام الشاطبي رحمه الله حين قال: «وهذه تعريفات، قريب بعضها من بعض. وإذا كان هذا معناه عن مالك وأبي حنيفة فليس بخارج عن الأدلة البتة؛ لأن الأدلة يقيد بعضها بعضاً ويخصص بعضها بعضاً، كما في الأدلة السنية مع القرآنية. ولا يرد الشافعي مثل هذا أصلاً. فلا حجة في تسميته استحساناً لمبتدع على حال[5].

---

(1) المبسوط: 10/ 145.

(2) أصول السرخسي: 2/ 200.

(3) الاعتصام: 2/ 139، والموافقات: 4/ 207 ـ 208.

(4) الاعتصام: 2/ 139.

(5) نفسه.

وتبعاً لهذا فالذين أخذوا بالاستحسان إنما اعتبروه ضرباً من الاجتهاد الذي يخول للمجتهد الترجيح بين الأدلة والعمل بأقواها.

ب ـ إن مفهوم الاستحسان لا يخرج عن أمرين: إما أنه قياس خفي في مقابلة قياس جلي، قد يرجح عليه لقوة الأثر.

وإما أنه عبارة عن استثناء مسألة جزئية من حكم عام أو قاعدة كلية لدليل خاص اقتضى هذا الاستثناء. وهذا المعنى الأخير لا خلاف فيه بين العلماء لأن جميع المذاهب قد اشتملت على أحكام جزئية استثنيت من أحكام كلية. أما بالنسبة للمعنى الأول ـ أي: ترجيح القياس الجلي على القياس الخفي لقوة الأثر ـ فيخالف فيه جميع من أنكر القياس، ولا ينكره جميع مثبتي القياس[1].

ج ـ إن الناظر في كيفية إجراء قاعدة الاستحسان يلحظ أنها في الحقيقة عبارة عن عدول المجتهد عن حكم واقعة ما إلى حكم آخر اقتضاه تخصيصها من العام أو استثناؤها من الدليل الكلي، أو اقتضاه قياس خفي غير متبادر، أو هي عبارة عن ترجيح دليل على دليل آخر، وبيان ذلك: أنه إذا عرضت واقعة يقتضي عموم النص أو تطبيق الحكم الكلي حكماً فيه، وظهر أن لهذه الواقعة ظروفاً وملابسات خاصة تجعل تطبيق النص العام أو الحكم الكلي عليها، أو اتباع القياس الظاهر فيها يفوت المصلحة، أو يؤدي إلى المفسدة. فإن المجتهد يعدل فيها عن هذا الحكم إلى حكم آخر. ومثال ذلك السرقة «فإن الواجب فيها القطع مطلقاً بعد توفر شروطها وأركان موجبات الحد أو الجريمة الموجبة للحد لعموم قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٣٨﴾﴾ [المائدة: 38]. لكنه عدل عن القطع استحساناً في عام المجاعة كما فعل عمر رضي الله عنه حتى لا يجتمع على السارق

---

(1) للمزيد من التوضيح ينبغي الرجوع إلى كتاب نهاية السول شرح منهاج الوصول للإسنوي: 2/ 947 وما بعدها، ومحاضرات في أسباب اختلاف الفقهاء للأستاذ علي الخفيف، ص: 237 وما بعدها.

ضرران: ضرر الجوع، وضرر القطع للسرقة، وتخصيصاً لهذا العام»[1].

د ـ إن المجتهد أثناء إعماله لقاعدة الاستحسان، إنما يطبق قاعدة عامة وأصلاً كلياً شهدت له نصوص الشريعة بالاعتبار. بمعنى أنه كلما كان هناك ـ في الحالات المعروضة ـ عموم نص، أو قياس، يلاحظ أن الاستمرار في العموم، والاطراد في القياس يفضي لا محالة إلى إلحاق الحرج والعنت والمشقة بالناس، مما يدفعه إلى إطراح هذا القياس، وعدم إجرائه في مثل هذه المواضع، وذلك مراعاة لمصالح المكلفين. وهذا ما حدا بالإمام مالك رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى القول: «إن المغرق في القياس يكاد يفارق السنة»[2].

ونحن نتحدث عن حقيقة الاستحسان لا بد من الإشارة إلى أن الذين أخذوا به قسموه إلى أقسام مختلفة، تمثلت فيما يلي:

ـ **الاستحسان بالنص**[3]: ومعناه أن يرد نص معين يتضمن حكماً لمسألة معينة خلافاً للحكم الكلي الثابت بالدليل العام أو القاعدة العامة يوجب درء القياس في موضعها. ومن أمثلته من القرآن الكريم: الوصية، فإن مقتضى القاعدة العامة عدم جوازها لأنها تمليك مضاف إلى زمن زوال الملكية، وهو بعد الموت، إلا أنها استثنيت بدليل قوله تعالى: ﴿مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصِي بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍۗ﴾ [النساء: 12]. فثبت بهذا النص أن العمل بها جائز.

ومن السنّة النبوية: جواز بيع السلم، وهو بيع غير جائز بمقتضى القاعدة العامة لأن المعقود عليه معدوم عند العقد، وقد نهى رسول الله ﷺ عن بيع ما ليس عند الإنسان ولكنه استثني بدليل قوله عليه الصلاة والسلام:

---

(1) عبد الوهاب خلاف، مصادر التشريع فيما نص فيه: 72، وينظر: كذلك الاستحسان بين النظرية والتطبيق للدكتور شعبان محمد إسماعيل: 94.

(2) الاعتصام: 2/ 138.

(3) أوردنا هذا النوع تجوزاً، وإلا فإن المتأمل في مضمون تطبيقاته المختلفة يلحظ أننا في كل حالة نكون أمام نص شرعي ـ سواء من القرآن الكريم أو السنة النبوية ـ وليس أمام استحسان، أو بعبارة أدق: إن الاستحسان المتحدث عنه ههنا ثابت بالنص الشرعي ابتداء.

«**من أسلف في تمر فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم**»[1].

ـ **الاستحسان بالإجماع**: وهو أن يفتي المجتهدون في مسألة على خلاف الأصل في أمثالها، أو أن يسكتوا عن فعل الناس دون إنكار. كانعقاد إجماع المسلمين على صحة عقد الاستصناع، ـ وهو أن يتعاقد شخص مع صانع على صنع شيء نظير ثمن معين ـ فالقياس يوجب بطلانه لأن محل العقد معدوم وقت إنشاء العقد، لكن صار العمل به جائزاً لتعامل الناس به في كل الأزمان من غير إنكار من العلماء عليه ولتعارفهم على عقده، فكان ذلك إجماعاً يترك به مقتضى القاعدة العامة مراعاة لحاجة الناس إليه[2].

ـ **الاستحسان بالعرف**: وهو العدول عن مقتضى القياس إلى حكم آخر، نظراً لجريان العرف بذلك. ومن أمثلته دخول الحمام من غير تقدير مدة المكوث فيه، ولا الأجرة، ولا الماء المستعمل، فالأصل في هذا عدم الجواز؛ لأن عقد الإجارة يقضي بتقدير الماء المستعمل وغيره، وهو المعقود عليه، ولا يصح العقد على مجهول، لكن الاستحسان يقضي بخلاف ذلك اعتماداً على العرف، ورعاية لحاجة الناس، ورفعاً للضيق والحرج عنهم.

ـ **الاستحسان بالضرورة**: وهو ـ كما عرفه الأستاذ مصطفى أحمد الزرقا ـ «ما خولف فيه حكم القياس نظراً إلى ضرورة موجبة أو مصلحة مقتضية، سداً للحاجة أو دفعاً للحرج...»[3]. ومن أمثلته طهارة البئر التي وقعت فيها نجاسة، فإن القاعدة العامة أن تكون هذه البئر نجسة لأن إخراج الماء منها لا يؤثر في طهارة ما بقي فيها من الماء. كما أن إخراج الماء كله لا يفيد في طهارة ما ينبع من أسفل البئر لأنه ينجس بما يلاقيه من النجاسة، وهي الجدران التي تنجست وهذا يؤدي إلى حرج شديد، ويوقع الناس في مشقة لا

---

(1) صحيح مسلم: 3/ 1227، كتاب المساقات، باب السلم، رقم الحديث 1604؛ وسنن ابن ماجه: 2/ 765، كتاب التجارات، باب السلف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم، رقم الحديث: 2280.

(2) ينظر: أصول السرخسي: 2/ 203، وأصول الفقه الإسلامي لوهبة الزجيلي: 2/ 744.

(3) المدخل الفقهي العام: 1/ 81.

تحتمل، ومن هنا عدل عن هذا الأصل، وحكم بطهارته استحساناً.

ـ **الاستحسان بالمصلحة**: ومعناه أن يستثنى حكم المسألة المعروضة من الحكم العام وذلك مراعاة لمصلحة الناس، ومن أمثلته: تضمين الأجير المشترك، فإن الأصل فيه الأمانة، لهذا لا يضمن إلا بالتعدي، لكن لما فسدت الذمم استحسن ترك هذا الأصل العام وغلب على الإجراء التعدي والخيانة، وقضي بتضمينهم الأجراء منعا لتهاونهم ومحافظة على أموال الناس[1].

ـ **الاستحسان للتيسير ورفع الحرج**: ومعناه أن يترك مقتضى الدليل أو القاعدة العامة مراعاة لقاعدة رفع الحرج والمشقة التي هي قاعدة قطعية في الدين، وعام استقرائي دلت عليه النصوص الشرعية بطريق يفيد القطع. ومن أمثلته: جواز التفاضل اليسير في المراطلة الكثيرة، وجواز البيع بالصرف إذا كان أحدهما تابعاً للآخر، وجواز بدل الدرهم الناقص بالوازن لنزارة ما بينهما. فالأصل في هذه الأنواع كلها المنع لحديث عبادة بن الصامت ﷺ الذي قال فيه: «إني سمعت رسول الله ﷺ ينهى عن بيع الذهب بالذهب والفضة بالفضة والتمر بالتمر والبر بالبر والشعير بالشعير والملح بالملح السواء بسواء عيناً بعين مثلاً بمثل، فمن زاد أو استزاد فقد أربى»[2]. إلا أنها أصبحت جائزة استحساناً لكون المشاحة في اليسير قد تؤدي إلى الحرج والمشقة.

بالرجوع إلى هذه الأقسام نلحظ أن الاستحسان دائماً مرتبط بدليل شرعي إما النص، أو الإجماع، أو العرف... ـ وهذا ما يعبر عنه بسند الاستحسان ـ، الأمر الذي جعل الآخذين به يقولون: إن العمل بالاستحسان عمل بالنصوص الشرعية، أو بالأدلة المأخوذة من استقراء النصوص، رداً على أولئك الذين أنكروا القول به بدعوى عدم المشروعية.

(1) ينظر: الاعتصام: 2/ 141 ـ 142، ونظرية المصلحة: 250.

(2) صحيح مسلم: 3/ 1211، كتاب المساقاة، باب الصرف وبيع الذهب بالورق نقداً، رقم الحديث: 1587.

أضف إلى ذلك، فإن المتتبع لتلك الأقسام يخلص إلى أن الاستحسان ـ في حقيقته ـ ليس مصدراً مستقلاً عن مصادر التشريع الإسلامي، وهذا ما عبر عنه الإمام الشوكاني رَحِمَهُ اللَّهُ قائلاً: «فعرفت بمجموع ما ذكرنا أن ذكر الاستحسان في بحث مستقل لا فائدة فيه أصلاً لأنه إن كان راجعاً إلى الأدلة المتقدمة فهو تكرار، وإن كان خارجاً عنها فليس من الشرع في شيء، بل هو من التقول على هذه الشريعة بما يكن فيها تارة وبما يضادها أخرى»[1].

وأكد هذا الاستنتاج بعض الباحثين المعاصرين، نذكر منهم الدكتور وهبة الزحيلي القائل: «والحقيقة أنني لو تعقبت جميع أنواع الاستحسان لما وجدت فيها ما يدعو إلى جعل الاستحسان دليلاً مستقلاً قائماً بذاته، وإنما يتداخل في بقية المصادر الأخرى كالكتاب، والسنة، والقياس، والمصالح المرسلة. . .»[2].

ونحن إذ نسلم بهذا الرأي، فإننا إلى جانب هذا لا نقلل من قيمة هذه القاعدة؛ لأنها تمثل ـ من خلال جميع الأقسام الآنفة الذكر ـ جانباً كبيراً من جوانب رفع الحرج ودفع المشقة عن المكلفين، وتشكل مظهراً مهماً من مظاهر المرونة والسعة في الشريعة الإسلامية.

ويتضح ذلك بجلاء في الاستحسان بالعرف: نظراً لكون أعراف الناس تختلف باختلاف البلدان والأزمان، وفي مراعاة المجتهد ـ أثناء تطبيق الأحكام الشرعية ـ للأعراف التي لا تصادم أصول التشريع الإسلامي، أو تجلب مفسدة من المفاسد المتوقعة مما يجعل هذه القاعدة ذات شأن عظيم في مجال الاجتهاد التنزيلي.

أضف إلى ذلك، إن قاعدة الاستحسان تقدم الدليل العملي على أن الشريعة الإسلامية تهدف إلى تحقيق مصالح الناس، وتسعى إلى حمايتها بكل

---

(1) إرشاد الفحول: 403.

(2) أصول الفقه الإسلامي: 2/ 748، وينظر: كذلك أصول الفقه: للدكتور بدران أبي العينين: 206.

وسيلة ممكنة. ويظهر ذلك بوضوح من خلال التأمل في مفهوم الاستحسان الذي هو ـ كما بينا ذلك سابقاً ـ عدول عن مقتضى الأدلة العامة والقواعد الكلية في بعض الحالات المعروضة بغية تحقيق المصلحة.

وأخيراً، فأهمية الاستحسان تتمثل كذلك ـ كما قال الدكتور محمد صالح الفرفور ـ في كونه «يكشف لنا عن طريق بعض الأئمة في تطبيق أدلة الشريعة وقواعدها عندما تصطدم بواقع الناس في بعض جزئياتها. فهو نافذة يطل منها الفقيه على واقع الناس فيرفع عنهم الحرج ويدفع الضرر، ويحقق لهم المنافع بتطبيق مبادئ الشريعة وأصولها. وهو من أقوى الأدلة على أن الفقه الإسلامي فقه واقعي بقدر ما تحمل هذه الكلمة من معان صالحة، وليس فقهاً مثالياً خالياً كما يزعم أعداؤه الذين يسرحون بعقولهم في عالم الخيال جهلاً منهم بحقيقته أو حقداً عليه وتنفيراً للناس منه...»[1].

والآن بعد بيان حقيقة الاستحسان وأهميته، يحق لنا السؤال عن علاقته بأصل اعتبار المآل؟

2 ـ علاقة قاعدة الاستحسان بأصل اعتبار المآل:

انطلاقاً مما سبق ذكره، يمكن القول: إنه بفضل الاطلاع على حقيقة قاعدة الاستحسان يستطيع كل مهتم بالبحث الأصولي والمقاصدي إدراك العلاقة الرابطة بين هذه القاعدة وأصل اعتبار المآل. وبيان ذلك أنه لما كان النظر في مآلات الأفعال يقتضي منع الأفعال وحسم الوسائل التي من طبيعتها الإفضاء إلى المفسدة، والحكم بمشروعية الأفعال التي تؤدي إلى جلب المصلحة، أصبح من الضروري إدراك حقيقة قاعدة الاستحسان وجوهرها قصد تحديد طبيعة العلاقة الرابطة بينهما.

وبرجوعنا ـ مثلاً ـ إلى طريقة معالجة الإمام الشاطبي لقاعدة الاستحسان نجده ينطلق من حقيقتها لكي يقرر أنها إحدى قواعد أصل اعتبار المآل، إذ

---

(1) نظرية الاستحسان في التشريع الإسلامي: 115.

يقول رَحِمَهُ اللَّهُ: «فإن حقيقتها ترجع إلى اعتبار المآل في تحصيل المصالح أو درء المفاسد على الخصوص، حيث كان الدليل العام يقتضي منع ذلك؛ لأنا لو بقينا مع أصل الدليل العام لأدى إلى رفع ما اقتضاه ذلك الدليل مع المصلحة، فكان من الواجب رعي ذلك المآل إلى أقصاه»[1]. ومن الأمثلة الموضحة لذلك نكتفي بذكر ما يلي[2]:

ـ الاطلاع على العورات في التداوي: إن الدليل العام يقضي منع الاطلاع على العورات، لكن العمل بهذا المقتضى أثناء التداوي دون اعتبار المآل، سيفضي لا محالة إلى فوات المصلحة التي قصد بالدليل تحقيقها. والمتمثلة في حفظ النفس، أو أحد الأعضاء أو منافعها التي تندرج في المصلحة الضرورية. ولما كان القصد من منع الاطلاع على العورات هو حفظ المروءات الذي يعتبر مكملاً للمصلحة الضرورية ألغي لأن المكمل إذا عاد على الأصل بالبطلان لا يعتبر.

ـ الغرر في البيع وغيره من التصرفات: إن الدليل العام يقضي بالمنع في هذه الحالات، لكن إذا جرينا على هذا الدليل دون اعتبار للمآل، وحكمنا بمنع الغرر جملة، لأدى ذلك إلى رفع ما اقتضاه ذلك الدليل من المصلحة، فكان من الواجب مراعاة مآل الدليل. فإن أصل البيع ضروري، ومنع الغرر والجهالة مكمل، فلو اشترط نفي الغرر جملة لا نحسم باب البيع، وهو مصلحة ضرورية.

ـ اشتراط العدالة في الوالي الذي يقاتل معه المسلمون العدو: إن الدليل العام يقضي بذلك، لكن لو أجريناه دائماً دون اعتبار المآل في بعض الحالات، لأدى ذلك إلى فوات المصلحة المقصودة، فالجهاد مع ولاة الجور قال مالك بجوازه[3] لأنه لو ترك لكان ضرراً على المسلمين، فالجهاد

---

(1) الموافقات: 4/ 207.

(2) المصدر السابق، ونظرية المصلحة في الفقه الإسلامي: 243.

(3) ينظر: كتاب حاشية الدسوقي: 2/ 174.

ضروري، والوالي فيه ضروري، والعدالة فيه مكمل للضروري، والمكمل إذا عاد على الأصل بالبطلان لا يعتبر.

أ ـ من مظاهر ارتباط قاعدة الاستحسان بأصل اعتبار المآل:

إننا باستحضار حقيقة قاعدة الاستحسان، والأمثلة الموضحة لها، يمكن حصر مظاهر ارتباط هذه القاعدة بأصل اعتبار المآل في النقط التالية:

أ ـ إن المجتهد أثناء إجراء القياس، أو تعميم قاعدة كلية، أو دليل عام لا بد له من النظر إلى ما سيؤول إليه الأمر من جلب المصالح ودرء المفاسد، فإذا كان إعمال الدليل العام، أو إجراء القياس يؤدي في بعض الحالات إلى فوات المصلحة المقصودة بالكلية، أو أثناء تحصيلها تفوت مصلحة أهم، أو تحدث مفسدة أكبر، فإن مقتضى ذلك الدليل العام لا يطبق على تلك الحالات؛ لأنه «قد ثبت من استقراء الوقائع وأحكامها، أن اطراد القياس أو استمرار العموم، أو تعميم الكلي قد يؤدي في بعض الوقائع إلى تفويت مصلحة الناس؛ لأن هذه الوقائع فيها خصوصيات، وتحيط بها ملابسات، تجعل الحكم فيها بموجب القياس، أو العام، أو الكلي يجلب المفسدة، أو يفوت المصلحة، فمن العدل والرحمة بالناس أن يفتح للمجتهد باب العدول في هذه الوقائع عن حكم القياس، أو الحكم الكلي، إلى حكم آخر يحقق المصلحة ويدفع المفسدة»[1].

ب ـ اعتبار قاعدة الاستحسان ضرباً من الاجتهاد بالرأي الذي يعالج غلو القياس، اقتضى النظر إلى ما يؤول إليه تطبيق القواعد العامة؛ لأنه إذا أفضى هذا التطبيق على حالة من الحالات الجزئية إلى مفسدة لا تتفق مع المقصد العام الذي قامت عليه الشريعة الإسلامية من جلب المصلحة ودرء المفسدة فإن المجتهد لا يجري القاعدة العامة. ويعدل عن ذلك إلى إعمال الاستحسان باعتباره قاعدة مآلية تحمي مصالح المكلفين.

ج ـ إن الاستحسان ـ في حقيقته ـ استثناء من القاعدة الكلية، أو الأصل

---

(1) الدكتور عمر الجيدي، التشريع الإسلامي: أصوله ومقاصده: 109.

العام؛ لأن المجتهد يحاول التوفيق بواسطته بين مقتضى القاعدة النظرية العامة المجردة، وبين مقتضى الحياة العملية الواقعية. وهذا لن يتأتى له إلا من خلال النظر إلى ما يؤول إليه إعمال الأصل العام بالنسبة لمصالح المكلفين الجزئية. فإذا كان المآل عبارة عن تفويت مصلحة أو جلب مفسدة أصبح العمل آنذاك بقاعدة الاستحسان ضرورياً، وذلك بهدف توجيه النظر إلى ما يحقق مقاصد الشارع، ويحمي مصالح المكلفين «وكثير ما يتفق هذا في الأصل الضروري مع الحاجي، والحاجي مع التكميلي، فيكون إجراء القياس مطلقاً في الضروري يؤدي إلى حرج وشقة في بعض موارده، فيستثنى موضع الحرج. وكذلك الحاجي مع التكميلي، أو الضروري مع التكميلي، وهو ظاهر، وله في الشرع أمثلة كثيرة؟ كالقرض مثلاً، فإنه رباً في الأصل؛ لأنه الدرهم بالدرهم إلى أجل، ولكنه أبيح لما فيه من المرفقة والتوسعة على المحتاجين، بحيث لو بقي على أصل المنع لكان في ذلك ضيق على المكلفين...»[1].

د ـ إن في إعمال قاعدة الاستحسان من لدن المجتهد إشعاراً بترجيح النظر المآلي على مقتضى الأصل العام. وذلك راجع بالأساس إلى أن اتباع القاعدة الكلية أو الأصل العام دون نظر إلى ما يؤول إليه من فوات مصلحة أهم، أو حدوث مفسدة أعظم، تعطيل لمصالح المكلفين التي أمر الشارع سبحانه برعايتها وحفظها. وفي هذا ما يدل على أن قاعدة الاستحسان تشكل ضرباً من أضرب النظر في مآل التطبيق من حيث هو مصلحة مقصودة شرعاً.

ب ـ ضابط اعتبار المآل أثناء إعمال قاعدة الاستحسان:

وفي ختام هذه الفقرة، لا بد من الإشارة إلى أن ضابط اعتبار المآل أثناء إعمال قاعدة الاستحسان يتحدد بمدى تقيد المجتهد بمراعاة المقاصد الشرعية وحماية مصالح المكلفين، وبيان ذلك: أنه إذا غلب على ظنه أن الأصل العام لن يساير مصالح الناس أثناء التنزيل، ولن يحقق مقصداً من مقاصد الشريعة التي شرعت من أجلها مراعاة للمقصد العام، وجب عليه العدول إلى قاعدة

(1) الموافقات: 4/ 206 ـ 207.

الاستحسان لكونها تروم التيسير ورفع الحرج عن المكلفين: «ويكون ذلك باستثناء وضع خاص، أو نازلة معينة من الحكم العام الذي ينطبق عليها لدرء مفسدة تحصل بإجرائه، وجلب مصلحة بذلك الاستثناء، وقد عد صنيع عمر بن الخطاب رضي الله عنه في تأجيل حد السرقة عام المجاعة عملاً بالاستحسان»[1].

ثم إن من الأمور البدهية أن الشارع الحكيم أناط كل دليل بجلب مصلحة معينة، أو دفع ضرر محقق، وتبعاً لذلك إذا كان إجراء الدليل العام يفضي إلى فوت مصلحة كلية، أو كان مع تحصيله لها يؤدي إلى فوات مصلحة أهم، أو جلب مفسدة أكبر، فإن المجتهد لا يعمل الدليل العام، ولا يطبقه على مثل هذه الحالات؛ لأن الشارع سبحانه لم يقصد تطبيقه على الحالات التي يكون مآل تنزيل الحكم عليها عدم حصول المصالح التي وضع الدليل لتحقيقها، أو فوات مصلحة أهم، أو حصول أضرار ومفاسد أكبر. وهذا ما دفع الدكتور فريد الأنصاري إلى القول: «إن مآلية الاستحسان تقتضي أن يرتبط بمجال آخر هو مجال المقاصد، وذلك من حيث أنه نظر مصلحي محض، ولذلك فأكثر ما يرد في هذا السياق إنما يرد معطوفاً على المصالح المرسلة، أو ملحقاً بها...»[2].

ومن جانب آخر، فإن المتأمل في أقسام الاستحسان يتبين له ـ بما لا يدع مجالاً للشك ـ أن قاعدة الاستحسان، إنما شرعت لرعاية مصالح المكلفين، إذ نجد مثلاً استحسان الإجماع أو العرف يرجع في واقع الأمر إلى استحسان المصلحة؛ لأن العلماء إنما أجمعوا على صحة ما تعارف الناس عليه لما فيه من مصلحة التيسير على الناس. وهذه مصلحة تتفق ومقاصد الشارع جملة. ونفس الأمر بالنسبة لاستحسان الضرورة فهو استحسان بالمصالح الضرورية لعمومها وشمولها، أو هو ما روعي فيه مآل اطراد مقتضى الدليل العام المتمثل في إلحاق الحرج والضيق، فعدل حينئذ عنه استحساناً إلى

(1) عبد المجيد النجار، في فقه التدين فهماً وتنزيلاً: 2/ 82.
(2) المصطلح الأصولي عند الشاطبي: 538.

حكم آخر يدفع به الضيق ويزول به الحرج... وتبعاً لهذا كله يكون الاستحسان عند القائلين به طريقاً معتمداً من قبل المجتهدين للوصول إلى الأحكام المصلحية التي تنسجم مع مقاصد الشريعة الإسلامية عندما يكون مآل إجراء القاعدة الكلية أو الأصل العام عبارة عن أضرار قائمة، أو مصالح مهملة، أو ضيق وحرج واقعين... وهذا ما خلص إليه الدكتور أحمد الريسوني ـ أثناء حديثه عن الاستحسان عند الإمامين أبي حنيفة ومالك، وعلاقته بالمصلحة الشرعية ـ، إذ أشار إلى «أن على الفقيه أن لا يغيب عنه الالتفات إلى مقصود الشارع، وهو المصلحة والعدل: فإذا وجد مصالح مهملة ومضيعة، فالاستحسان يقتضيه ان يجتهد ويقرر ما يعيد لها اعتبارها، ويحقق حفظها. وإذا رأى أضراراً قائمة، فالاستحسان أن يجتهد ويفتي بمنع تلك الأضرار. وإذا رأى نصوصاً شرعية تفهم على نحو يفضي إلى حصول ضرر محقق، أو تفويت مصلحة محترمة في الشرع، استحسن إعادة النظر في ذلك الفهم. وإذا وجد قياساً خرج على خلاف مقصود الشارع في العدل والمصلحة، فليعلم أنه قياس غير سليم، أو في غير محله، فيستحسن ألا يتقيد به، وأن يرجع إلى القواعد العامة للشريعة...»[1].

وجماع الكلام، إن علاقة قاعدة الاستحسان بأصل اعتبار المآل تقوم أساساً على مبدأ مراعاة مقاصد الشارع أثناء حماية مصالح المكلفين، الأمر الذي حتم على المجتهد ضرورة اعتبار مآل الدليل العام ونتائجه أثناء تطبيق الحكم الشرعي، مع مراعاة العوارض، والتوابع، والإضافات، وخصوصيات الأحوال والأفراد، والظروف الزمانية والمكانية، والملابسات الاجتماعية... فإذا رأى أن الاسترسال في إعمال الأدلة العامة باقتضاءاتها الأصلية يؤدي إلى جلب مفسدة، أو تفويت مصلحة أهم، أو إلحاق الحيف والضرر بالمكلفين، عدل عن ذلك إلى الاستحسان باعتباره قاعدة استثنائية تخدم مصالح المكلفين وفق مقصود الشارع.

---

(1) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي: 70 ـ 71.

* المطلب الثاني *

قاعدة مراعاة الخلاف

1 ـ مفهومها، وأهميتها، وشروط العمل بها:

أ ـ مفهومها:

(مراعاة الخلاف) مركب إضافي، ولبيان معناه، لا بد من تعريف كل من المضاف وهو (المراعاة)، والمضاف إليه، وهو (الخلاف) لأن تعريف المركب يتوقف على تعريف مفرداته، ثم نلجأ لتعريف ما تركب منه.

فالمراعاة لغة هي المحافظة والإبقاء على الشيء، وتطلق أيضاً على المراقبة والمناظرة، وتأمل الشيء وإعماله «يقال: راعيت فلاناً مراعاة ورعاء إذا راقبته وتأملت فعله. وراعيت الأمر: نظرت إلام يصير، وراعيته: لاحظته. وراعيت: من مراعاة الحقوق. ويقال: رعيت عليه حرمته رعاية. وفلان يراعي أمر فلان؛ أي: ينظر إلى ما يصير إليه أمره. والرعوى: اسم من الإرعاء وهو الإبقاء، وأرعيت فلاناً سمعي: إذا استمعت إلى ما يقول وأصغيت إليه. ويقال: فلان لا يرعى إلى قول أحد؛ أي: لا يلتفت إلى أحد»[1]. وتأتي كذلك بمعنى الملاحظة[2]. إذ عندما نقول راعى الأمر، فإننا نقصد بذلك لاحظه، والملاحظ هنا اعتبره ورجح جانبه.

أما (الخلاف) فهو ضد الوفاق، تقول: تخالف القوم واختلفوا إذا ذهب كل واحد إلى غير ما ذهب إليه الآخر[3]. وهو بمعنى المضادة. جاء في لسان العرب: «الخلاف: المضادة، وقد خالفه مخالفة وخلافاً، وفي المثل: إنما أنت خلاف الضبع الراكب؛ أي: تخالف خلاف الضبع؛ لأن الضبع إذا رأت الراكب هربت.

---

(1) لسان العرب: 14/ 327 وما بعدها، مادة: (رعي).

(2) ينظر: مختار الصحاح: 248، والمصباح المنير: 1/ 274.

(3) المصباح: 1/ 215.

ويقال: خلف فلاناً بعقب، إذا فارقه على أمر فصنع شيئاً آخر. ويقال: إن امرأة فلان تخلف زوجها بالنزاع...»[1].

والمراد هنا خلاف العلماء في أحكام الفروع، سواء كان هذا الخلاف داخل المذهب أو خارجه. «وهو المراد بالخلاف الفقهي، يدل على ما يدل عليه الاختلاف، وهو: تغاير أحكام الفقهاء المجتهدين في وسائل الفروع سواء كان ذلك على وجه التقابل، كأن يقول بعضهم في حكم مسألة ما بالجواز، ويقول البعض الآخر فيها بالمنع (كقول الأحناف مثلاً بجواز شرب النبيذ غير المسكر، وقول غيرهم بمنع جواز ذلك) أو كان على وجه دون ذلك، كأن يقول أحدهم حكم هذه المسألة الوجوب، ويقول غيره حكمها الندب أو الإباحة»[2].

وبعد بيان معنى جزأي المركب مستقلين، نصل الآن إلى تعريف المركب إجمالاً، وهو الذي أصبح لقباً على مفهوم مخصوص تواضع عليه علماء المالكية ومن ذهب مذهبهم، فمتى أطلق انصرف إلى ذلك المفهوم.

ولقد حده الإمام ابن عرفة[3] بقوله: «إعمال دليل في لازم مدلوله الذي أعمل في نقيضه دليل آخر»[4].

---

(1) لسان العرب: 9/ 90 وما بعدها، مادة: (خلف).

(2) الدكتور أحمد البوشيخي، الخلاف الفقهي: 6.

(3) هو محمد بن محمد بن عرفة الورغمي التونسي، إمامها وخطيبها. توفي سنة 803هـ، له تآليف في الفقه والمنطق. ينظر: نيل الإبتهاج: 279.

(4) شرح حدود ابن عرفة للرصاع: 242. وينظر: كذلك منار أصول الفتوى وقواعد الإفتاء للإمام إبراهيم اللقاني: 357 وما بعدها. تقديم وتحقيق د. عبد الله الهلالي، والبهجة في شرح التحفة للإمام التسولي: 1/ 10، والمعيار للونشريسي: 6/ 378. ولقد ذهب الدكتور إدريس الفاسي الفهري إلى أننا إذا اعتبرنا مراعاة الخلاف كما أصلها الإمام الشاطبي فإن ذلك يقتضي تغييراً في حد ابن عرفة لمراعاة الخلاف بأنه (إعمال دليل في لازم مدلوله الذي أعمل في نقيضه دليل آخر) بحذف كلمة «نقيضه» وتعويضها بعبارة تعبر عن عدم الوفاء بملزوم الدليل الأول نظراً لاختلاف الحال أو نظراً لاعتبار المآل. فيصير كما يلي: «إعمال دليل في لازم مدلوله الذي أعمل فيه دليل آخر في حال آخر» أو «إعمال دليل في لازم مدلوله الذي أعمل في ملزومه دليل =

وقال الإمام الشاطبي في شأنه: «فإن دليلي القولين لا بد أن يكونا متعارضين كل واحد منهما يقتضي ضد ما يقتضيه الآخر، وإعطاء كل واحد منهما ما يقتضيه الآخر أو بعض ما يقتضيه»[1].

ثم فسر ذلك بقوله: «أن يكون دليل المسألة يقتضي المنع ابتداء ويكون هو الراجح ثم بعد الوقوع يصير الراجح مرجوحاً لمعارضة دليل آخر يقتضي رجحان دليل المخالف»[2].

وهكذا يتبين لنا من خلال مضمون هذه التعاريف أن المسائل المختلف فيها يراعى فيها قول المخالف، وإن كان على خلاف الدليل الراجح، بينما العكس بالنسبة للمسائل المتفق عليها. وبهذا يكون معنى مراعاة الخلاف ـ باختصار ـ هو: إعمال دليل كل من الخصمين، واتباع الراجح، ولو كان في الأصل مرجوحاً في نظر المجتهد، وإنما يقول به مخالفه؛ لأن العبرة بما آل إليه أمر هذا الدليل. ويتضح ذلك جلياً من خلال الأمثلة التي ذكرها العلماء أثناء حديثهم عن هذه القاعدة نذكر منها للتمثيل فقط ما يلي:

ـ نكاح الشغار[3]: ذهب الإمام مالك رضي الله عنه إلى أن حكمه الفسخ قبل

= آخر اعتباراً للمآل». مفهوم الإجماع عند الإمام الشافعي ـ دراسة مصطلحية ص: 192 ـ 193.

والحق مع الأستاذ الباحث؛ لأن كثيراً من علماء المالكية ـ ومنهم الإمام الشاطبي ـ فرقوا بين «حالة ما قبل الوقوع» و«حالة ما بعده»؛ إذ منهم من يراعيه قبل حصول الفعل، نظراً لأصل البراءة والاحتياط من التورط في الشبهة، ومنهم من يراعيه بعد الحصول، التفاتاً إلى المصلحة واعتباراً للمآل الذي يتقوى حياله دليل المخالف.

(1) الموافقات: 4/ 151.

(2) نفسه.

(3) معناه: أن يقول الرجل للرجل شاغرني أو زوجني أختك أو بنتك أو من تلي أمرها، حتى أزوجك أختي أو بنتي، أو من ألي أمرها، ولا يكون بينهما مهر، ويكون بضع كل واحدة منهما في مقابل بضع الأخرى، وقيل له شغار لارتفاع المهر بينهما. وهو نوع من الأنكحة التي كانت في الجاهلية. ولقد حرمه الإسلام لخلوه من المهر، وحكمه الفسخ قبل البناء وبعده، ولهما صداق المثل. انظر: كتاب الأم: 5/ 113، وطلبة الطلبة: 102، والخلاف الفقهي للبوشيخي: 74.

البناء، وبعده بطلاق، وفي رواية بغير طلاق، ومن خالفه يقول بعدم الفسخ، فالذي يترتب على أصل دليل مالك، ولازم قوله: عدم الميراث في ذلك، ولكنه عندما قال بثبوت الميراث أعمل دليل خصمه القائل بعدم فسخ نكاح الشغار إذا وقع، إذ عدم فسخه يلزم عنه ثبوت الميراث، فأعمل مالك دليل المخالف القائل بعدم الفسخ في لازم مدلوله، وهو ثبوت الميراث.

ـ إذا دخل شخص مع الإمام في الركوع، وكبر للركوع ناسياً تكبيرة الإحرام فإنه يستمر في صلاته ولا يقطع، مراعاة لقول من قال: إن تكبيرة الركوع تجزئ عن تكبيرة الإحرام[1]، ولأنه بعد دخوله في الصلاة تعلق به دليل عدم جواز إبطال الأعمال، وهو يرجح دليل المخالف ويقويه[2].

وحاصل الأمر، فمراعاة الخلاف ـ انطلاقاً مما سبق من أمثلة ـ يعني النظر في دليل المخالف وموازنته بدليل الناظر في جميع حالات النازلة، فما ترجح منهما في حالة وجب الأخذ به تبعاً لمبدأ وجوب العمل بالراجح كما هو مقرر في أصول الفقه. وهذه القاعدة تتم على مرحلتين، حسب ما اهتدى إليه الدكتور إدريس الفاسي الفهري، حين بين ذلك قائلاً: «يجري أمرها في المرحلة الأولى على مقتضى القواعد الأصولية، فيعمل كل مجتهد بما ترجح عنده في المسألة.

وفي المرحلة الثانية يترك المجتهد ما يقتضيه دليله الراجح عنده فيما له تعلق بنفس المسألة؛ ويأخذ بما يقتضيه دليل غيره مع أنه مرجوح عنده»[3].

ب ـ أهمية قاعدة مراعاة الخلاف:

إن العمل بقاعدة مراعاة الخلاف إيذان بالتشوف إلى تحقيق كثير من المقاصد السامية، من قبيل جمع كلمة المسلمين، وتوحيد صفهم، واحترام الرأي الآخر. . . بالإضافة إلى أنها ـ في حقيقتها ـ تعد محاولة للتقريب بين

---

(1) ينظر: المقدمات الممهدات: 1/ 60، والموافقات: 4/ 150.

(2) مباحث في المذهب المالكي بالمغرب: 287 ـ 288.

(3) مفهوم الإجماع عند الإمام الشافعي، دراسة مصطلحية: 1/ 190.

المذاهب، وتضييق شقة الخلاف بينها. كما أنها تدل على سماحة الشرع الإسلامي الذي يهدف إلى رفع الحرج والضيق عن المكلفين. وقد عبر علي أحمد الندوي عن هذه المزايا بقوله: «هذه قاعدة مهمة ينبغي التمسك بها؛ لأن مآلها الاحتياط في الدين، وجلب المحبة والتأليف بين القلوب عن طريق نبذ الخلاف في مسائل الخطب فيها يسير، فإذا كان ترك بعض المستحبات يؤدي إلى المصلحة الراجحة وردم الخلاف لزم تركها؛ كما ترك النبي ﷺ تغيير بناء البيت، لما رأى في إبقائه من تأليف القلوب...

ولو لم يكن وجود مثل هذه الأصول القويمة التي تدل على سماحة الشرع الإسلامي، لوقع الناس في حرج شديد وخلاف عنيف، ومن ثم أجمع العلماء من القديم على إجراء صلاة الحنفي خلف الشافعي وبالعكس، وإن اختلفا في مسح الرأس وغيره من الفروع، وكذا في نقض الوضوء بمس المرأة أو عدم نقضه»[1].

ومن الجوانب الدالة كذلك على أهمية قاعدة مراعاة الخلاف كونها تشكل إحدى القواعد التي تهدف إلى حماية مصالح المكلفين انطلاقاً من «أن الممنوعات في الشرع إذا وقعت فلا يكون إيقاعها من المكلف سبباً في الحيف عليه بزائد على ما شرع له من الزواجر أو غيرها...»[2].

زيادة على ذلك، فإن هذه القاعدة ترتكز أثناء إعمالها من قبل المجتهد على منهج فريد قوامه الموازنة بين المتفق عليه والمختلف فيه، وبين الحكم قبل وقوع الواقعة وبعد وقوعها، الأمر الذي حتم على الفقيه المستنبط للأحكام النظر إلى المآلات، وذلك من خلال إمعانه النظر في المناطات ورعي الحالات والخصوصيات بعد تقرير الأدلة في المسائل ذات الخلاف، لا سيما على رأي من يقول بمراعاة الخلاف بعد الوقوع، إذ من الواجب عليه في هذه الحالة أن يلاحظ أموراً تستدعي إعادة النظر في الحكم، «لأن حالة ما بعد

---

(1) القواعد الفقهية: 373 ـ 374.

(2) الموافقات: 4/ 202 ـ 203.

الوقوع ليست كحالة ما قبله؛ لأن بعده تنشأ أمور جديدة تستدعي نظراً جديداً، وتجد إشكالات لا يتفصى عنها إلا بالبناء على الأمر الواقع بالفعل، واعتباره شرعياً بالنظر لقول المخالف. وإن كان ضعيفاً في أصل النظر، لكن لما وقع الأمر على مقتضاه روعيت المصلحة، وتجدد الاجتهاد في المسألة من جديد بنظر وأدلة أخرى، وعليه فبعد الوقوع تكون مسألة أخرى غيرها باعتبار ما قبله»[1].

ومن اللافت للنظر، أنه رغم الأهمية التي حظيت بها قاعدة مراعاة الخلاف، خصوصاً من قبل فقهاء المالكية، إلا أن أمرها استشكل على بعضهم، يأتي في مقدمتهم الإمام الشاطبي الذي عرضت له إشكالات بسببها من ثلاثة وجوه:

أولها: يتعلق بدليل مراعاة الخلاف، فعلى فرض صحته، ما أصله؟ وعلام يبنى من قواعد أصول الفقه؟

ثانيها: إن رجوع المجتهد إلى قول الغير إعمال لدليله المرجوح عنده، وإهمال للدليل الراجح، الواجب عليه اتباعه، وذلك على خلاف القواعد.

وثالثها: إن من الأمور الشنيعة: أن يقول المفتي هذا لا يجوز ابتداء، وبعد الوقوع يقول بجوازه؛ لأنه يصير الممنوع إذا فعل جائزاً[2].

وبسبب هذا كله راسل الإمام الشاطبي كُلّاً من الإمام القباب[3]، والإمام ابن عرفة. ولقد أورد جواب الأول في كتابه الاعتصام، في حين لم يعرض لجواب الثاني، ولم يعين اسم صاحبه، وهذا ما أشار إليه قائلاً: «فأجابني بعضهم بأجوبة منها الأقرب ومنها الأبعد، إلا أني راجعت بعضهم بالبحث

---

(1) هامش الموافقات: 4/ 151.

(2) الاعتصام: 2/ 146، وينظر: كذلك مباحث في المذهب المالكي بالمغرب: 248 وما بعدها، ومنهج الدرس الدلالي: 383 وما بعدها.

(3) هو أبو العباس أحمد بن قاسم بن عبد الرحمٰن الجذامي القباب الفاسي، فقيه مشارك. توفي سنة 779هـ، له شرح حسن على قواعد عياض، وشرح بيوع ابن جماعة. ينظر: الديباج: 41، والفكر السامي: 2/ 247 ـ 248.

وهو أخي ومفيدي أبو العباس ابن القباب رَحِمَهُ اللَّهُ...»[1].

وكأني بالإمام أبي إسحاق بعد اطلاعه على جوابي القباب وابن عرفة يقتنع ويسلم جازماً بأهمية مراعاة الخلاف، الأمر الذي جعله لا يتردد في اعتباره من القواعد المتفرعة عن أصل النظر في المآل. وكيف لا يكون كذلك، وهو في الحقيقة من صميم الشريعة؛ لأنه يجمع بين النظر في كافة أدلة المسألة راجحة ومرجوحة، والنظر فيما يؤول إليه التطبيق من مصلحة أو مفسدة تعود على المكلف.

ونحن في ختام الحديث عن أهمية قاعدة مراعاة الخلاف، لا بد من الإشارة إلى أن للمجتهد الدور الأساس في تفعيل هذه القاعدة، وبيان أثرها أثناء استنباط الأحكام، ولن يتأتى له ذلك إلا إذا كان بصيراً بمقاصد الشريعة الإسلامية ومراميها، باحثاً في كل مسألة معروضة عليه من جميع جوانبها، ناظراً إلى العواقب والمآلات...

إلا أن السؤال الذي ينبغي طرحه هو: هل الاقتصار على هذه الشروط فقط كفيل بفسح المجال للمجتهد قصد العمل بقاعدة مراعاة الخلاف؟ وللجواب عن هذا السؤال خصصنا الفقرة التالية.

ج ـ شروط العمل بقاعدة مراعاة الخلاف:

لم يغفل العلماء الحديث عن شروط العمل بقاعدة مراعاة الخلاف، إذ فضلاً عن تلك التي سبق ذكرها في حق المجتهد، فقد اشترطوا أخرى، وذلك بقصد تحقيق الأهداف والمقاصد المرجوة من إعمال هذه القاعدة.

وتبعاً لذلك فقد اشترط علماء المالكية لصحة الأخذ بهذه القاعدة شرطين أساسيين[2]:

---

(1) الاعتصام: 2/ 146. ومن أراد الاطلاع على جواب كل من القباب وابن عرفة فليرجع إلى المراجع المذكورة في الهامش السابق، بالإضافة إلى كتاب منار الفتوى وأصول الفتوى بالأقوى للإمام إبراهيم اللقاني (ت1041هـ) تحقيق وتقديم الأستاذ عبد الله الهلالي، ص: 357 وما بعدها.

(2) ينظر: كتاب الأصول التي اشتهر إمام دار الهجرة بها: 405 وما بعدها.

أولهما: ألا يفضي العمل بالقاعدة إلى مخالفة الإجماع، بمعنى أن لا يلزم من رعي الخلاف خرق للإجماع وإلا حرم، مثاله كمن عقد على امرأة بدنائق[1] من غير ولي ولا شهود، مقلداً الإمام الشافعي في الدانق، وأبا حنيفة في نفي الولي، وبعض المالكية في الشهادة عند العقد، فإن هذا النكاح يجب فسخه، نظراً لكون هذه الصورة - بهذا الوجه - مخالفة لإجماع الأئمة القاضي بالبطلان.

ثانيهما: أن لا يترك المراعي للخلاف مذهبه بالكلية: مثاله لو أن مالكياً تزوج زواجاً فاسداً على مذهبه، صحيحاً على مذهب غيره، ثم طلق ثلاثاً، فإن ابن القاسم يلزمه الثلاث، مراعاة لمن يقول بالصحة، فلا تحل له إلا بعد زوج، فلو تزوجها قبل أن تتزوج غيره لم يفرق بينهما عند ابن القاسم؛ لأن التفريق بينهما حينئذ إنما لاعتقاد فساد نكاحهما (بناء على صحة النكاح الأول) ونكاحهما عنده صحيح (لفساد النكاح الأول الذي وقع فيه الطلاق الثلاث)، وعند المخالف فاسد، فلو روعي خلاف المخالف في هذه الحالة أيضاً للزم ترك المذهب من كل الوجوه، يريد أن منعه من تزويجها أولاً إنما هو مراعاة للخلاف، وفسخه ثانياً - لو قيل به - كان مراعاة للخلاف أيضاً، ومراعاة الخلاف مرتين تؤدي إلى ترك المذهب بالكلية.

أما علماء الشافعية، وإن اتفقوا مع علماء المالكية في اشتراط عدم إفضاء العمل بقاعدة مراعاة الخلاف إلى مخالفة الإجماع، إلا أنهم أضافوا شرطين مهمين ذكرهما الإمام بدر الدين الزركشي في منثوره قائلاً: «لمراعاته شروط:

الأول: أن يكون مأخذ المخالف قوياً، فإن كان واهياً لم يراع، كالرواية المنقولة عن أبي حنيفة ﷺ في بطلان الصلاة برفع اليدين، فإن بعضهم أنكرها وبتقدير ثبوتها لا يصح لها مستند، والأحاديث الصحيحة معارضة لها...

---

(1) الدانق، بفتح النون وكسرها، سدس الدرهم (مختار الصحاح: 212).

الثاني: أن لا تؤدي مراعاته إلى خرق الإجماع، كما نقل عن ابن سريج أنه كان يغسل أذنيه مع الوجه ويمسحهما مع الرأس ويفردهما بالغسل مراعاة لمن قال أنهما من الوجه أو الرأس أو عضوان مستقلان فوقع في خلاف الإجماع إذ لم يقل أحد بالجمع. . .

الثالث: أن يكون الجمع بين المذاهب ممكناً، فإن لم يكن كذلك، فلا يترك الراجح عند معتقده لمراعاة المرجوح؛ لأن ذلك عدول عما وجب عليه من اتباع ما غلب على ظنه وهو لا يجوز قطعاً.

ومثاله الرواية عن أبي حنيفة ﷺ في اشتراط المصر الجامع في انعقاد الجمعة، لا يمكن مراعاته عند من يقول أن أهل القرى إذا بلغت العدد الذي ينعقد به الجمعة لزمتهم، ولا يجزيهم الظهر فلا يمكن الجمع بين القولين. ومثله أيضاً قول بعض أصحابنا أن من تقدم بأن تكرار الفاتحة مرتين مبطل، إلا أن يخص البطلان بغير العذر. . .»[1].

وحاصل الأمر، إن صحة الأخذ بقاعدة مراعاة الخلاف ـ أو استحباب الخروج من الخلاف على حد تعبير علماء الشافعية ـ رهين بتحقيق تلك الشروط، ولا سيما إذا كان فيه زيادة تعبد كمراعاة خلاف الحنفية القائلين بوجوب المضمضة والاستنشاق في غسل الجنابة، وكذلك الاستنشاق عند الحنابلة في الوضوء، وخلاف المالكية القائلين بوجوب التبييت في نية صوم النفل، ووجوب الموالاة بين الطواف والسعي، وكذلك التنزه عن بيع العينة ونحوه[2]. . .

بقي سؤال لا بد من طرحه قبل ختام هذه الفقرة، وهو: هل يشترط في مراعاة الخلاف أن يكون بعد وقوع الحادثة، أو لا يشترط ذلك فيراعى الخلاف مطلقاً ابتداء وبعد الوقوع؟

في الحقيقة، إنه رغم احتفاء العلماء بقاعدة مراعاة الخلاف، إلا أنهم

---

(1) المنثور في القواعد: 131 ـ 132.
(2) نفسه: 133 (بتصرف).

اختلفوا فيما بينهم في وقتها، إذ قال في شأنها الشيخ أبو عبد الله محمد الأنصاري[1] (الرصاع): «ومع أخذهم بهذه القاعدة، وإكثارهم من الاعتماد عليها، إلا أنهم اختلفوا فيها اختلافاً كثيراً، فمثلاً اختلفوا هل يراعى الخلاف قبل وقوع الفعل أو بعده.

ممن ذهب إلى القول بمراعاة الخلاف قبل الوقوع أبو عبد الله المقري، وأبو عثمان سعيد العقباني، وممن ذهب إلى القول بمراعاته بعد الوقوع: أبو الحسن الصغير وابن عبد السلام...»[2].

والملاحظ من خلال تتبع كلام الإمام الشاطبي في المسألة، خصوصاً ما أورده من جواب أولئك الذين سألهم من أهل فاس وتونس، أن الخلاف لا يراعى إلا بعد وقوع الفعل على خلاف النهي. جاء في كتاب الموافقات: «وقد سألت عنها جماعة من الشيوخ الذين أدركتهم؛ فمنهم من تأول العبارة ولم يحملها على ظاهرها، بل أنكر مقتضاها بناء على أنها لا أصل لها، وذلك بأن يكون دليل المسألة يقتضي المنع ابتداء ويكون هو الراجح ثم بعد الوقوع يصير الراجح مرجوحاً لمعارضة دليل آخر يقتضي رجحان دليل المخالف...»[3].

كما أن بناء قاعدة مراعاة الخلاف على اعتبار المآل في الحكم على الأفعال ـ كما سنوضح ذلك في الفقرة القادمة ـ مشعر بضرورة النظر إلى الفعل بعد الوقوع، «مثاله استحقاق المرأة المهر، وكذا الميراث مثلاً، عند مالك إذا تزوجت بغير ولي، فمالك ـ مع كونه يقول بفساد النكاح بدون ولي ـ يراعى في ذلك الخلاف عندما ينظر فيما ترتب بعد الوقوع؛ فيقول إن المكلف واقع

---

(1) هو أبو عبد الله محمد بن قاسم الأنصاري التونسي أخذ عن جماعة من أصحاب ابن عرفة.
توفي سنة 894هـ. من مؤلفاته شرح حدود ابن عرفة. ينظر: شجرة النور الزكية: 259.

(2) شرح حدود ابن عرفة: 242.

(3) الموافقات: 4/ 151.

دليلاً على الجملة وإن كان مرجوحاً، إلا أن التفريع على البطلان الراجح في نظره يؤدي إلى ضرر ومفسدة أقوى من مقتضى النهي على ذلك القول.

وهذا منه مبني على مراعاة المآل في نظر الشارع، فالمراد مراعاة الخلاف الواقع بين المجتهدين، والتعويل بعد وقوع الفعل من المكلف على قول وإن كان مرجوحاً عند المجتهد، ليقر فعلاً حصل منهياً عنه على القول الراجح عنده، وأن له بعد الوقوع حكماً لم يكن له قبله...»[1].

وبناء على ما سبق، يتبين أن مراعاة الخلاف تكون بعد وقوع الفعل على خلاف القول الراجح[2]. وإن ظهرت بعض الفروع الفقهية التي أعمل فيها ابتداء دليل المخالف في لازم مدلوله، فهي في الحقيقة لا تعكر على هذا الرأي الذي خلصنا إليه لأن مقتضى مراعاة الخلاف فيها ـ على وجه العموم ـ تركها توقياً واحترازاً لا فعلها[3].

---

(1) هامش الموافقات: 4/ 202.

(2) ذهب الدكتور محمد الأمين ولد محمد سالم ابن الشيخ إلى القول بأن مراعاة الخلاف لا يمكن أن تكون إلا بعد وقوع الفعل؛ لأنها تأتي لمواجهة آثاره ونتائجه ـ وهذا رأي بعض المالكية ـ أما الخروج من الخلاف فغالباً ما يكون قبل وقوع الفعل، وبهذا قالت جميع المذاهب. ينظر: مراعاة الخلاف في المذهب المالكي وعلاقتها ببعض أصول المذهب وقواعده: 100 وما بعدها.

(3) مثال ذلك: الماء القليل الذي حلت فيه نجاسة قليلة لم تغيره، والماء المستعمل في الطهارة؛ لأن الشافعية والحنفية وبعض المالكية قالوا بسلب الطهورية عنه لظاهر أحاديث وردت في ذلك، منها: حديث أبي هريرة: (إذا استيقظ أحدكم من نومه فليغسل يده قبل أن يدخلها في وضوئه فإن أحدكم لا يدري أين باتت يده). أخرجه البخاري في كتاب الوضوء من صحيحه 1/ 42، ومسلم في كتاب الطهارة من صحيحه 1/ 233، ومالك في كتاب الطهارة من الموطإ 1/ 21 وغيرهم.
وقال بعض المالكية بطهوريته حيث لم يتغير أحد أوصافه مستدلين أيضاً بظواهر الأحاديث الواردة في ذلك، منها مثلاً حديث البائل في المسجد، وحديث أبي سعيد الخدري أنه قيل لرسول الله: أنتوضأ من بئر بضاعة؟ وهي بئر يطرح فيها الحيض ولحم الكلاب والنتن، فقال رسول الله ﷺ: «**إن الماء طهور لا ينجسه شيء**». أخرجه أبو داود في كتاب الطهارة من سننه 1/ 49، والترمذي كذلك: 1/ 95. وهناك فريق ثالث من المالكية حكم بكراهية استعمال هذا الماء ابتداء مراعاة للخلاف، =

2 ـ صلة قاعدة مراعاة الخلاف بأصل اعتبار المآل:

لما كانت قاعدة مراعاة الخلاف مرتبطة أكثر من غيرها بالمجال التنزيلي للأحكام الشرعية ـ وبالأخص بجانب الفتوى ـ، ولما كانت وظيفتها الاجتهادية واضحة من خلال مفهومها، وتطبيقاتها الفقهية، فإنه لبيان الصلة، أو العلاقة التي تجمعها بأصل اعتبار المآل، أرى من الضروري الرجوع أولاً إلى مفهومها قصد إدراك المعاني والأسرار التي كانت وراء اعتبار مراعاة الخلاف إحدى قواعد الأصل المتحدث عنه. وثانياً عرض مزيد من التطبيقات الفقهية بغية ضبط قاعدتيها، وتحديد صورتها أثناء إعمالها من قبل المجتهد. وهكذا سأعالج الأمر من خلال زاويتين:

أ ـ الزاوية الأولى: بالنظر إلى المفهوم:

إننا في هذه الفقرة لن نكرر ما عرضناه سلفاً حول مفهوم قاعدة مراعاة الخلاف، ولكن لا بد من التذكير بالخلاصة التي اهتدينا إليها آنذاك، والمتمثلة في كون المقصود بهذه القاعدة: النظر في دليلي المسألة الراجح منهما والمرجوح، والموازنة بينهما انطلاقاً مما يؤول إليه تطبيق كل واحد منهما، ومحاولة تضييق دائرة التعارض بينهما ما أمكن.

وتبعاً لذلك، تبقى الملاحظة الواضحة: أن الرأي المخالف هو المعتبر في الحكم رغم مرجوحية دليله لما يترتب عن التقيد بالراجح في بعض النوازل من مفاسد وأضرار. ولهذا وجدنا الإمام الشاطبي رحمه الله يعتبر مراعاة الخلاف قاعدة مآلية يسعى المجتهد من خلال إعمالها إلى الحفاظ على مصالح المكلفين؛ وذلك بتحقيق العدل، ورفع الحيف عنهم، وعدم إلزامهم فوق ما يستطيعون، ومراعاة حجم المفاسد والأضرار المترتبة عن بعض التصرفات والعقود الفاسدة التي يجرونها، أو عن بعض المحظورات والمنهيات الشرعية التي يتلبسون بها بالعمد أو بالخطإ «وذلك أن الممنوعات في الشرع إذا وقعت فلا يكون إيقاعها من المكلف سبباً في الحيف عليه بزائد على ما شرع له من

= انظر: الأصول التي اشتهر إمام دار الهجرة بها: 410 وما بعدها.

الزواجر أو غيرها؛ كالغصب مثلاً إذا وقع، فإن المغصوب منه لا بد أن يوفى حقه، لكن على وجه لا يؤدي إلى إضرار الغاصب فوق ما يليق به في العدل والإنصاف؛ فإذا طولب الغاصب بأداء ما غصب أو قيمته أو مثله وكان ذلك من غير زيادة صح؛ فلو قصد فيه حمل على الغاصب لم يلزم؛ لأن العدل هو المطلوب ويصح إقامة العدل مع عدم الزيادة. وكذلك الزاني إذا حد لا يزاد عليه بسبب جنايته؛ لأنه ظلم له. وكونه جانياً لا يجني عليه زائداً على الحد الموازي لجنايته، إلى غير ذلك من الأمثلة الدالة على منع التعدي...»[1].

والمتتبع لحديث الإمام الشاطبي عن قاعدة مراعاة الخلاف في كتابيه «الموافقات» و«الاعتصام» يلحظ أنه حاول التوفيق بين ما يؤول إليه دليل الحكم بالنظر إلى التوابع وخصوصيات الأحوال، أو بغض النظر عنها. وهو في هذا كله منسجم مع قوله: «اقتضاء الأدلة للأحكام بالنسبة إلى محالها على وجهين:

أحدهما: الاقتضاء الأصلي: قبل طروء العوارض، وهو الواقع على المحل مجرداً عن التوابع والإضافات كالحكم بإباحة الصيد والبيع والإجارة، وسن النكاح، وندب الصدقات غير الزكاة وما أشبه ذلك.

والثاني: الاقتضاء التبعي: وهو الواقع على المحل على اعتبار التوابع والإضافات؛ كالحكم بإباحة النكاح لمن لا أرب له في النساء ووجوبه على من خشي العنت، وكراهية الصيد لمن قصد فيه اللهو، وكراهية الصلاة لمن حضره الطعام أو لمن يدافعه الأخبثان، وبالجملة كل ما اختلف حكمه الأصلي لاقتران أمر خارجي»[2].

وهكذا، فإن من المعاني الأساسية التي يتضمنها مفهوم قاعدة مراعاة الخلاف، الهادية إلى إظهار الصلة التي تربط هذه القاعدة بأصل اعتبار المآل: أن الاقتضاء الأصلي العام غير متعلق بشيء معين، في حين نجد العكس بالنسبة للاقتضاء التبعي - الواقع على المحل على اعتبار التوابع والإضافات -

---

(1) الموافقات: 4/ 202 - 203.
(2) نفسه: 3/ 78 - 79.

فهو يرتبط بمآل النازلة بعد الوقوع، وبيان ذلك أنه إذا أفضى استمرار العمل بالدليل الأصلي والتشبث به إلى إلحاق الضرر، أو الحيف بالمكلف أصبح لزاماً على المجتهد النظر في النازلة بنظر جديد تكون دعامته الأساسية استحضار قصد الشارع إلى دفع المضار وجلب المصالح للمكلفين.

ومن هنا نخلص إلى القول بان أهم ما ينبغي أن يلجأ إليه المجتهد لتكييف حكم النازلة التي آل أمرها بعد الوقوع إلى تفويت المقصد الشرعي، هو قاعدة مراعاة الخلاف باعتبارها دليلاً يتلاءم مع الوقائع الجزئية والخصوصيات الفردية. وهذا ما صرح به الدكتور عبد الحميد العلمي قائلاً: «وحاصل الأمر أن إيقاع المنع بالاقتضاء الأصلي إنما يتصور بفرض العموم قبل الوقوع، أما إذا أدى تنزيل الحكم بحسب الواقع إلى تفويت مقصد أو تضييع مصلحة، فللمجتهد أن يأخذ بمراعاة الخلاف كدليل ملائم لطبيعة الوقائع ومحقق لمقصود الشارع فيها»[1].

إن قاعدة مراعاة الخلاف ـ حسب مفهومها ـ تظل قائمة على نظر مآلي واضح، إذ المجتهد عندما يجيب عن واقعة بعد وقوعها، فهو يستحضر مآلات الإبقاء على جوابه قبل الوقوع، فيرجح جانب دليل الخصم أو المخالف، ويلجأ إلى إعماله رغم مرجوحيته اعتباراً للمآل. بمعنى أن النظر إلى المآل، أو إلى ما قد يترتب عن الحادثة بعد الوقوع من مفاسد محققة هو الذي جعل المجتهد يعمل قاعدة مراعاة الخلاف، فيتخلى عن دليله الراجح، ويأخذ بالدليل المرجوح. وما ذلك ـ في حقيقة الأمر ـ إلا من أجل تحقيق المقصد الشرعي المتمثل في إلحاق المصلحة والتيسير والرفق بالمكلفين[2].

---

(1) منهج الدرس الدلالي: 389.

(2) انطلاقاً من هذه المزية ذهب الدكتور محمد الشريف الرحموني إلى اعتبار قاعدة مراعاة الخلاف أصلاً من أصول التخفيف والترخيص، ونظراً لكونها «تساعد على إثراء هذا الجانب في أغلب الحالات، ويعود إليها كل من وقع في الضيق والحرج، حيث لم يزل أعلام العلماء ـ قديماً وحديثاً يتساهلون في المسألة المختلف فيها ولا سيما بعد النزول والوقوع...». الرخص الفقهية من القرآن والسنة النبوية: 601.

وهكذا نرى أن مراعاة الخلاف قائم على أصل اعتبار المآل، سواء كان حكماً شرعياً أو فعلاً إنسانياً، فإذا كان يلحق بسببه ضرر ومفسدة، فإن المجتهد لا يقر ذلك الحكم أو ذلك الفعل، ولكن يرتب عليه ما يخفف وطأته فيعترف بالآثار الناتجة عليه مراعاة لخلاف غيره في هذا المآل بالذات.

ب ـ الزاوية الثانية: بالنظر إلى التطبيقات الفقهية:

إنه بالرغم ما قلناه عن مفهوم قاعدة مراعاة الخلاف، فإن الكلام يبقى مجرداً ما لم نعززه بأمثلة تطبيقية تكون عوناً على إدراك الصلة التي تربط القاعدة بأصل اعتبار المآل، ويرجع ذلك كله ـ في الحقيقة ـ إلى طبيعة القاعدة المتحدث عنها، إذ لا تكاد تتصور إلا من خلال مجالها التطبيقي.

وتبعاً لهذا، حاولت اختيار نماذج تطبيقية ـ دون تكرار ما سبق التمثيل به ـ لأوضح أكثر مدى قاعدية مراعاة الخلاف لأصل اعتبار المآل، أو بعبارة أخرى لأبرز جيداً العلاقة الرابطة بينهما. ومن التطبيقات الفقهية المختارة ما يلي:

أ ـ النكاح بغير ولي[1]:

اختلف الفقهاء في تزويج البكر البالغة الحرة نفسها من غير أن يكون

(1) ذكر الإمام الجصاص اختلاف الفقهاء في هذه المسألة قائلاً: «اختلف الفقهاء في عقد المرأة على نفسها بغير ولي فقال أبو حنيفة: لها أن تزوج نفساً كفؤاً وتستوفي المهر ولا اعتراض للولي عليها وهو قول زفر، وإن زوجت نفسها غير كفء فالنكاح جائز أيضاً وللأولياء أن يفرقوا بينهما... وقال أبو يوسف: لا يجوز النكاح بغير ولي فإن سلم الولي جاز، وإن أبى أن يسلم والزوج كفؤ أجازه القاضي، وإنما يتم النكاح عنده حين يجيزه القاضي وهو قول محمد... قال الأوزاعي: إذا ولت أمرها رجلاً فزوجها كفؤاً فالنكاح جائز وليس للولي أن يفرق بينهما، وقال ابن أبي ليلى والثوري والحسن بن صالح والشافعي: لا نكاح إلا بولي... وقال ابن القاسم عن مالك: إذا كانت امرأة معتقة أو مسكينة أو دنية لا خطر عليها فلا بأس أن تستخلف رجلاً ويزوجها ويجوز، وقال مالك: وكل امرأة لها مال وغنى وقدر فإن تلك لا ينبغي أن يزوجها إلا الأولياء والسلطان، قال وأجاز مالك أن يزوج المرأة وهو من فخذها وإن كان غيره أقرب منه إليها...». أحكام القرآن: 2/ 101 ـ 102.

ولي. فذهب الجمهور إلى أنه لا يصح نكاح من غير ولي، في حين ذهب معظم الحنفية إلى القول بصحة العقد بغير ولي شريطة زواجها بالكفء.

إلا أننا نلاحظ أن الجمهور ـ رغم قولهم ببطلان العقد ـ فإنهم أثناء حصول الدخول يقولون باستحقاق المرأة المهر والميراث، وذلك مراعاة للخلاف الواقع بين المجتهدين، فإن المخالف واقع دليلاً على الجملة وإن كان مرجوحاً، ولأن الإبقاء والتفريع على القول بالبطلان الراجح في نظر الجمهور ـ الذي قيل به قبل الدخول ـ يؤدي إلى أضرار ومفاسد تساوي أو تزيد على مفاسد النهي، وهذا كله مبني في الحقيقة على اعتبار المآل من قبل الجمهور. ويعضد ذلك قول الرسول ﷺ: «**أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها، فنكاحها باطل ثلاث مرات، فإن دخل بها فالمهر لها بما أصاب منها، فإن اشتجروا فالسلطان ولي من لا ولي له**»[1].

من خلال هذا المثال تتضح العلاقة التي تربط قاعدة مراعاة الخلاف بأصل اعتبار المآل، إذ لولا نظر الجمهور فيما سيؤول إليه الأمر بعد الدخول بالمرأة التي زوجت نفسها بغير ولي ما لجأوا إلى قول المخالفين من المجتهدين رغم مرجوحيته، ولأبقوا على قولهم الراجح القاضي ببطلان العقد.

وفي هذا قال الإمام الشاطبي: «فالنكاح المختلف فيه قد يراعى فيه الخلاف فلا تقع فيه الفرقة إذا عثر عليه بعد الدخول، مراعاة لما يقترن بالدخول من الأمور التي ترجح جانب التصحيح.

وهذا كله نظر إلى ما يؤول إليه ترتب الحكم بالنقض والإبطال من إفضائه إلى مفسدة توازي مفسدة النهي أو تزيد»[2].

ب ـ الصلاة خلف المخالف في المذهب:

تحدث عنها الإمام الونشريسي (ت914هـ) رحمه الله في القاعدة العاشرة

---

(1) أخرجه الترمذي في كتاب النكاح، باب ما جاء لا نكاح إلا بولي: 3/ 398 ـ 399 رقم 1102، وقال: حديث حسن.

(2) الموافقات: 4/ 204 ـ 205.

قائلاً: «كل مجتهد في الفروع الظنية مصيب، أو المصيب واحد لا بعينه؟». وذلك أثناء إيراده التنبيه المتعلق بمسألة الاجتهاد في القبلة والأواني[1]، إذ «قيل إن الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ سئل عن هذه المسألة، فقيل له: لم جاز أن يصلي المالكي خلف الشافعي وبالعكس - وإن اختلفا في كثير من المسائل والفروع - ولم يجز لكل واحد من المجتهدين في الكعبة - أي: في الصلاة إلى الكعبة - والأواني، أن يصلي خلف المجتهد الآخر؟ فسكت ولم يجب عن ذلك؟ وأجاب الشيخ عز الدين بن عبد السلام رَحِمَهُ اللَّهُ عن ذلك بأن قال: «الجماعة للصلاة مطلوبة للشارع، فلو قلنا بالامتناع خلف من يخالف في المذهب؛ لأدى إلى تعطيل الجماعات إلا في حالة القلة، أو قلة الجماعات؛ وإذا منعنا من ذلك في القبلة ونحوها، لم يخل ذلك بالجماعة كبير خلل لندرة وقوع مثل هذه المسائل، وكثرة وقوع الخلاف في مسائل الفروع» وهو جواب حسن»[2].

يتضح من خلال جواب سلطان العلماء العز بن عبد السلام (ت660هـ)، أن القول بمراعاة الخلاف في مسألة صلاة المالكي خلف الشافعي وبالعكس رغم ما بينهما من اختلاف في بعض الفروع، مرده إلى اعتبار المآل؛ لأنه لو قيل ببطلان الصلاة خلف المخالف في المذهب لأفضى الأمر إلى مفاسد كثيرة، يأتي في مقدمتها تعطيل الجماعات الذي يؤول في النهاية إلى نقض مبدإ الائتلاف الحاصل بين أفراد الأمة.

أضف إلى ذلك، إن الاسترسال في القول ببطلان صلاة كل من لم يستوف الشروط التي اشترطها الشافعية للصلاة الصحيحة سيؤول حتماً إلى بطلان صلاة الشافعي خلف المالكي. والعكس صحيح كذلك. «ومن ثم أجمعوا على إجزاء صلاة المالكي خلف الشافعي وبالعكس، وإن اختلفا في مسح الرأس وغيره من الفروع»[3].

---

(1) أي: النجس بعضها، وقد اشتبهت فلم يعرف الطاهر من غيره، والصحيح أنه يتحرى ويجتهد. ينظر: إيضاح المسالك: 155.

(2) نفسه.

(3) نفسه: 154. وقد ذكر الإمام الونشريسي أن المازري هو من حكى هذا الإجماع.

ومما تقدم من تطبيقات يظهر أن هناك علاقة عموم وخصوص مطلق بين قاعدة مراعاة الخلاف واعتبار المآلات؛ إذ كل مراعاة للخلاف مراعاة للمآل، وليس كل مراعاة للمآلات مراعاة للخلاف. يوضح ذلك محمد أحمد شقرون قائلاً: «فقد يترجح حكم شرعي في نظر المجتهد يقتضي المنع من الفعل، وهو الراجح عنده لقوة أدلته، ويعتبر ما ذهب إليه المجتهد المخالف بجواز ذلك الفعل مرجوحاً. فإذا أوقع المكلف الفعل الممنوع في نظر المجتهد الأول، فإما أن يرتب عليه نتائج وآثار الحكم بالمنع، أو يحكم له بالجواز ولازمه مراعاة للقول المرجوح.

فلو حكم بالقول الأول الراجح فلربما أدى ذلك إلى مفسدة أكبر من اعتبار أو إعمال الرأي المرجوح، فيترك المجتهد الرأي الراجح ويعمل بالقول المرجوح الذي أصبح راجحاً بعد وقوع الفعل لاقترانه بقرائن رجحت جانبه»[1].

وفي ختام هذا المبحث لا يسعنا إلا أن نقول: إنه بفضل إعمال قاعدتي الاستحسان ومراعاة الخلاف يكون المجتهد قد تجاوز ذلك التطبيق الآلي العشوائي الذي يكون سبباً في إلحاق الضرر والحرج بالمكلفين، وضمن تحقيق المصالح التي اعتبرها الشارع.

وكل هذا في الحقيقة كان بفضل ارتباط هاتين القاعدتين بأصل اعتبار المآل ذي الأثر الواضح في تكييف تطبيق مقتضى الأدلة الشرعية والقواعد النظرية العامة، وذلك بالنظر إلى النتائج والعواقب، مع مراعاة الظروف والأحوال المحتفة بالنازلة.

---

(1) مراعاة الخلاف عند المالكية وأثره في الفروع الفقهية: 130 ـ 131.

المبحث الثالث

قاعدة
«القواعد المشروعة بالأصل لا ترفعها العوارض الخارجية»

* المطلب الأول *

صيغة القاعدة ومعناها

إنها القاعدة الخامسة من قواعد أصل اعتبار المآل التي تحدث عنها الإمام الشاطبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في موافقاته قائلاً: «ومن هذا الأصل ـ أي: اعتبار المآل ـ أيضاً تستمد قاعدة أخرى، وهي أن الأمور الضرورية أو غيرها من الحاجية أو التكميلية، إذا اكتنفتها من خارج أمور لا ترضى شرعاً، فإن الإقدام على جلب المصالح صحيح على شرط التحفظ بحسب الاستطاعة من غير حرج... والحاصل أنه مبني على اعتبار مآلات الأفعال، فاعتبارها لازم في كل حكم على الإطلاق»[1].

ولقد عرضها رَحِمَهُ ٱللَّهُ في موضع آخر بصيغة: «القواعد المشروعة بالأصل إذا داخلتها المناكر؛ كالبيع والشراء والمخالطة والمساكنة إذا كثر الفساد في الأرض واشتهرت المناكر، بحيث صار المكلف عند أخذه في حاجاته وتصرفه في أحواله لا يسلم في الغالب من لقاء المنكر أو ملابسته. فالظاهر يقتضي الكف عن كل ما يؤديه إلى هذا؛ ولكن الحق يقتضي أن لا بد له من اقتضاء حاجاته..؛ لأنه إن فرض الكف عن ذلك أدى إلى التضييق والحرج، أو تكليف ما لا يطاق؛ وذلك مرفوع عن هذه الأمة. فلا بد للإنسان من ذلك، لكن مع الكف عما يستطاع الكف عنه»[2].

---

(1) الموافقات: 4/ 210 ـ 211.

(2) نفسه: 3/ 232.

إن المقصود بالقواعد المشروعة بالأصل ههنا تلك المصالح الكلية الابتدائية من ضروريات وحاجيات وتكميليات، وهذا يعني أنها غير مقصودة بصفة مطلقة، وإنما المقصود منها تلك المصالح المتميزة بخاصيتي الثبات وعدم الانخرام، رغم ما يحتف بها من طوارئ وعوارض خارجية.

ومعنى القاعدة ـ موضوع حديثنا ـ أنه رغم ما يخالط المشروعات من عوارض خارجية لا تعين على طلبها، كالمنكرات مثلاً، فإنها لا تنقض، ولا يلحقها خرم. والواجب على كل من يقدم على جلب تلك المصالح أن يتحفظ من كل العوارض، وأن يحتاط جهد المستطاع من الوقوع فيها. وأن لا يحجم عن القيام بتلك المصالح لئلا يؤول الأمر بالسلب عليه، ويؤدي ـ لا قدر الله ـ إلى تفويت المقصد العام الذي أمر الشارع بالمحافظة عليه والمتمثل في جلب المصالح ودرء المفاسد. يقول الدكتور فريد الأنصاري، معرفاً هذه القاعدة: «ومعناها أنه ينبغي حفظ المشروعات الابتدائية، أو الأصلية من الانخرام المتوقع لها، إذا ما تم سد الذرائع فيها دون ضوابط؛ وذلك حينما تخالطها المنكرات حتى يصبح الظاهر فيها توجه السد! فلا يعمل به رغم ذلك؛ لأنه يؤدي في النهاية إلى (مآل) ينقض أصل التشريع، وهو رفع أصل الأحكام مطلقاً، ونقض المصالح الكلية. فكأننا نستثنيها رغم توجه عموم السد في أمثالها؛ لأن بها قوام الدين واستمرار الشريعة. فنجيز الدخول فيها، رغم غلبة الفساد عليها، رعياً للمآل المذكور»[1].

* المطلب الثاني *

من تطبيقات القاعدة، وبيان وجه علاقتها بأصل اعتبار المآل

مثَّل الإمام الشاطبي وغيره لهذه القاعدة ببعض الأمثلة التي يظهر من خلالها أثر اعتبار المآل في عدم الالتفات إلى ما يقع في طريق طلب المصالح. ومن تلك الأمثلة نذكر ما يلي:

---

(1) المصطلح الأصولي عند الشاطبي: 569.

أ ـ النكاح الذي يتحقق بسببه امتداد النسل البشري والإحصان، والمساكنة والعشرة الزوجية. . .

يتطلب إيجاد شروط كثيرة، يأتي في مقدمتها توفير السكن، وقوت العيال. . . لكن نظراً لضيق طرق الحلال واتساع أوجه الحرام والشبهات قد يلجأ المتزوج إلى الكسب المشبوه، وعدم الاحتراز من الإنفاق مما طريقه الحرام. إلا أن هذا كله لا ينبغي أن يكون مانعاً من النكاح اعتباراً للمآل؛ لأن التحرز من تلك المفاسد كلية يفضي لا محالة إلى إبطال أصل النكاح الذي هو ضروري أو حاجي. «ولو اعتبر مثل هذا في النكاح في مثل زماننا لأدى إلى إبطاله أصلا»[1].

وبهذا يكون النكاح ـ رغم ما قد يعتريه من أمور خارجية ـ مباحاً بالنظر إلى المآل شريطة التحفظ بحسب الاستطاعة من غير حرج.

ب ـ طلب العلم إذا كان يتم في وسط لا يسلم من مناكر مسموعة أو مرئية، أو حضور الجنائز وإقامة الوظائف الشرعية إذا كان القائم بها يبتلى ـ من جراء القيام بها ـ بأمور لا ترضى شرعاً:

فإن مجموع هذه العوارض الخارجية لا تبطل تلك المصالح، ولا تخرجها من أصولها اعتباراً للمآل، بمعنى أنه لو حصل الامتناع عن القيام بتلك الأعمال المشروعة بسبب ما يكتنفها من عوارض، فإن كثيراً من المصالح ستتعطل، وسيلحق المكلفين من جراء ذلك الضيق والحرج. . . وهذا ما تأباه مقاصد الشريعة الإسلامية.

ج ـ السفر في وسائل النقل العمومية:

إن السفر في وسائل النقل العمومية من الأمور المباحة في الشريعة الإسلامية، إلا أنه لا يخلو في كثير من الأحيان من مفاسد ومنكرات، من قبيل الاختلاط، أو رؤية العري الفاحش، أو سماع الأغاني الماجنة. . . فإذا

---

(1) الموافقات: 4/ 210.

اضطر المرء إلى ركوب هذه الوسائل فما عليه إلا أن يدفع المنكر عن بصره وسمعه ما أمكن، وأن يحتاط لدينه وعرضه. . ؛ لأن المقاطعة غالباً ما تؤول إلى الحرج والضيق وتعطيل كثير من المصالح.

وما قلناه عن هذا المثال ينطبق تماماً على غيره من الأمثلة كدخول الأسواق مثلاً التي لا تخلو من منكرات. . . إلا أنه اعتباراً للمآل أبيح الدخول إليها رغم ما يصاحب ذلك من مفاسد وأضرار يكون المرء ـ إذا قويت عزيمته ـ قادراً على دفعها.

لقد عالج الإمام الشاطبي هذه القاعدة في موضع آخر من موافقاته انطلاقاً من التمييز الحاصل بين مراتب المقاصد، وكذلك باستحضاره أصل اعتبار المآل. فتحدث بالخصوص عن ما كان أصله مباحاً، ولكن يضطر إليه الشخص أو يحتاج إليه احتياجاً يجعله يعيش في ضيق وحرج إذا لم يفعله بسبب ما يعترضه من عوارض خارجية. فبين رحمه الله أن حكم هذا النوع لا يخرج عن ثلاثة أقسام:

أولها: أن يضطر إلى فعل ذلك المباح، بمعنى أن يكون من الضروريات، فهنا لا بد من الرجوع إلى الأصل وعدم اعتبار العوارض؛ لأن ذلك أصبح واجباً وهو أقوى، فلا يمكن إذن أن تعارضه الطوارئ.

ثم إنه مراعاة للمصلحة الضرورية لا يمكن اعتبار العارض؛ لأن «إقامة الضرورة معتبرة، وما يطرأ عليه من عارضات المفاسد مغتفرة في جنب المصلحة المنجتلبة؛ كما اغتفرت مفاسد أكل الميتة والدم ولحم الخنزير وأشباه ذلك في جنب الضرورة لإحياء النفس المضطرة. . .»[1].

ومن جهة أخرى، بالنظر إلى المآل لا بد من عدم اعتبار العوارض حتى لا يفضي الأمر إلى إبطال الضروريات. «فإن البيع والشراء حلال في الأصل؛ فإذا اضطر إليه وقد عارضه موانع في طريقه ففقد الموانع من المكملات كاستجماع الشرائط. وإذا اعتبرت أدى إلى ارتفاع ما اضطر إليه، وكل مكمل

---

(1) الموافقات: 1/ 182.

عاد على أصله بالنقض فباطل»[1].

ثانيها: ما ليس من الضروريات، ولكن يلحق تاركه الحرج، فهنا لا بد من الرجوع إلى الأصل وترك اعتبار الطوارئ خشية أن يؤول الأمر إلى حرج شديد «وقد قال ابن العربي في مسألة دخول الحمام بعدما ذكر جوازه، فإن قيل: فالحمام دار يغلب فيها المنكر، فدخولها إلى أن يكون حراماً أقرب منه إلى أن يكون مكروهاً، فكيف أن يكون جائزا؟ قلنا: الحمام موضع تداو وتطهر، فصار بمنزلة النهر، فإن المنكر قد غلب فيه بكشف العورات، وتظاهر المنكرات. فإذا احتاج إليه المرء دخله، ودفع المنكر عن بصره وسمعه ما أمكنه، والمنكر اليوم في المساجد والبلدان، فالحمام كالبلد عموماً، وكالنهر خصوصاً، هذا ما قاله، وهو ظاهر في هذا المعنى»[2].

ثالثها: القسم الذي ليس من الضروريات، ولا يلحق تاركه حرج، فهو في محل الاجتهاد بناء على ما فيه من خلاف يتعلق بقاعدة تعارض الأصل والغالب.

وهكذا نلاحظ مدى اعتبار المآل في الإبقاء على تلك المصالح أو المباحات التي تكتنفها العوارض المحرمة، سواء تعلق الأمر بالضروري منها، أو الحاجي:

ففي النوع الأول لاحظنا أنه إذا اعتبرت العوارض كان مآل الأمر ارتفاع ما اضطر إليه. وأما في الثاني فإن المآل سيكون عبارة عن حرج شديد لا طاقة للمكلف به.

إن كل ما تحدثنا عنه قبل، إنما يتعلق بالنظر في الأمور المشروعة بالأصل؛ أي: المصالح المشروعة ابتداء، أما إذا كانت المصلحة عبارة عن مباح مطلوب الترك بالكل[3]، وعارضته أو لابسته بعض المناكر، فلا يجوز

---

(1) نفسه.

(2) الموافقات: 3/ 232 ـ 233.

(3) المقصود هنا القسمان الأخيران من تقسيم الإمام الشاطبي للمباح بحسب الجزئية =

الإقدام عليه بأي حال من الأحوال، ولا يعتبر فيه المآل ما دام غير مطلوب، وحظ المكلف منه كالعدم. وهذا ما صرح به الإمام الشاطبي قائلاً: «أما إذا كان المباح مطلوب الترك بالكل فعلى خلاف ذلك، لا يجوز لأحد أن يستمع إلى الغناء وإن قلنا إنه مباح، إذا حضره منكر أو كان في طريقه؛ لأنه غير مطلوب الفعل في نفسه، ولا هو خادم لمطلوب الفعل فلا يمكن والحالة هذه أن يستوفي المكلف حظه منه، فلا بد من تركه جملة؛ وكذلك اللعب وغيره»[1].

خلاصة:

إن الخلاصة التي يمكن الخروج بها من خلال الحديث عن علاقة قاعدة «القواعد المشروعة بالأصل لا ترفعها العوارض الخارجية، بأصل اعتبار المآل هي أن المضمون المآلي حاضر فيها بشكل واضح، بل سوف لن نبالغ إذا قلنا إن اعتبار المآل هو جوهرها وأساس قاعدتيها، وذلك لأنه هو السبب في حفظ تلك القواعد المشروعة ابتداء، أو أصلاً من الإبطال أو الانخرام المتوقع لها أثناء الالتفات المبالغ فيه إلى العوارض المحرمة التي تعترض تحصيلها.

هذا، وإن تأكيد حفظ القواعد ءالمشروعة بالأصل، وعدم القول بإبطالها رغم ما يخالطها من عوارض خارجية، إنما كان بقصد الحفاظ على أصول الأحكام الشرعية، وقواعد المصالح الكلية، وعدم الإفضاء في النهاية إلى مآل ينقضها أو يرفعها؛ خاصة إذا علمنا أن تلك المصالح الابتدائية هي الأصل، وما عداها يعتبر من المكملات، وكما هو معروف لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يلغي المكمل الأصل لأن «كل تكملة فلها ـ من حيث هي تكملة ـ شرط، وهو أن لا يعود اعتبارها على الأصل بالإبطال»[2].

= والكلية. والذي قال في شأنه: «إن الإباحة بحسب الكلية والجزئية يتجاذبها الأحكام البواقي. فالمباح يكون مباحاً بالجزء مطلوباً بالكل على جهة الندب، أو الوجوب؛ ومباحاً بالجزء، ومنهياً عنه بالكل على جهة الكراهة، أو المنع». الموافقات: 1/ 130. وسنرى تفصيل ذلك ـ بإذن الله ـ أثناء حديثنا عن المبادئ العامة لأصل اعتبار المآل.

(1) الموافقات: 3/ 233 ـ 234.

(2) نفسه: 2/ 13.

المبحث الرابع

قاعدة

«تقييد الشخص في استعمال حقه»

❊ المطلب الأول ❊

مفهومها، وحجيتها، وأهميتها

1 ـ مفهومها :

قبل الحديث عن المفهوم الإجمالي لقاعدة «تقييد الشخص في استعمال حقه» فضلت البدء أولاً بتوضيح أهم المصطلحات الأساسية التي تضمنتها الصيغة المختارة لهذه القاعدة.

وبعد التأمل، اهتديت إلى أن هناك مصطلحين رئيسين يشكلان المفتاح المساعد لمعرفة مضمون القاعدة، وهما: «التقييد» و«الحق».

ـ فالتقييد: لغة من القيد، وجمعه أقياد وقيود، وقيده يقيده تقييداً، وقيدت الدابة والفرس قيد الأوابد؛ أي: أنه لسرعته كأنه يقيد الأوابد وهي الحمر الوحْشية بلحاقها.

وقيد العلم بالكتاب، ضبطه، وكذلك قيد الكتاب بالشكل شكله، وكلاهما على المثال. وتقييد الخط تنقيطه وإعجامه وشكله، والمقيد من الشعر: خلاف المطلق. ومنه تقييد الألفاظ بما يمنع الاختلاط ويزيل الالتباس. والتقييد التأخيذ[1]. . .

وبالجملة، فالتقييد لغة: هو ضد الإطلاق. أما اصطلاحاً، فلا يمكن

---

(1) ينظر: لسان العرب: 3/ 373، والقاموس المحيط: 401.

فهمه إلا من خلال تعريف المقيد الذي هو: اللفظ الخاص الذي قيد بقيد لفظي يقلل شيوعه، كقولك حيوان عاقل، وطائر أبيض، وتلميذ عراقي، وكتاب أدب، فقد قيد الخاص هنا بما يقلل شيوعه، ويقصره على بعض أنواعه[1].

والتقييد ـ إذن ـ هو جعل اللفظ دالاً على الماهية بقيد يقلل من شيوعه؛ أي: يتناول عند دلالته على موضوعه واحداً غير معين، باعتباره حقيقة شاملة لجنسه، دون أن يكون هنالك ما يقيده من وصف، أو شرط، أو زمان، أو مكان، أو غيرها[2].

وهكذا إذا تتبعنا مجمل التعاريف الاصطلاحية التي وردت في شأن المقيد يتبين لنا بأن المأمورات والمنهيات في التشريع الإسلامي على حد سواء، لا تجري مجرى الإطلاق دائماً، بل تكون مقيدة بحسب الحال والمآل، ولهذا فطبعي أن يكون معنى التقييد هو خلاف الإطلاق.

ـ أما مصطلح «الحق»، فمعناه في اللغة: الثبوت والوجوب: قال ابن منظور: «الحق نقيض الباطل، وجمعه حقوق وحقاق، وليس له بناء أدنى عدد، وحق الأمر يحق ويحق حقاً وحقوقاً. صار حقاً وثبت...»[3].

وذكر الفيومي: أن الحق خلاف الباطل، وهو مصدر حق الشيء من باب ضرب وقتل إذا وجب وثبت، ولهذا يقال لمرافق الدار: «حقوقها»... وحققت الأمر أحقه، إذا تيقنته أو جعلته ثابتاً لازماً[4]...

وفي كليات أبي البقاء: الحق: حق الشيء ثبت ووجب، وحققت الشيء: أثبته[5]...

---

(1) علي حسب الله، أصول التشريع الإسلامي: 225.
(2) ينظر: تفسير النصوص في الفقه الإسلامي للدكتور محمد أديب صالح: 187.
(3) لسان العرب: 2/ 940.
(4) المصباح المنير: 1/ 143 ـ 144.
(5) الكليات: 391.

وفي الاصطلاح، فالملاحظ أن فقهاء المسلمين القدامى لم يعنوا بتعريفه، في حين وجدنا كثيراً من الباحثين المعاصرين يعرفونه بتعاريف مختلفة نذكر منهم الأستاذ مصطفى الزرقا الذي عرّفه بقوله: «هو اختصاص يقرر به الشرع سلطة أو تكليفاً»[1].

وعرفه الشيخ علي الخفيف بأنه ما ثبت بإقرار الشارع وأضفى عليه حمايته[2].

إن هذه التعاريف ـ وغيرها كثير ـ لا تكاد تختلف عن بعضها من حيث شمولها لكل أفراد الحق، وإن اختلفت من حيث نظرة أصحابها إلى الحق، ومع ذلك، فإننا نستطيع أن نستنتج مما ذكره الباحثون المعاصرون بأن الحق في الفقه الإسلامي هو ما ثبت بإقرار الشارع وحمايته، بمعنى أنه هو ما كان مصلحة لها اختصاص بصاحبها شرعاً. وهذا التخصيص مهم وفي محله لأن الحقوق مصالح، ولم يعن الشارع بحماية غير ما هو مصلحة. وعلى ذلك فإن ما يكون مصلحة للفرد ولكن الشرع لا يقرها له لا يعد حقاً له، كالفائدة الربوية مثلاً. وكذلك فإن ما يكون مصلحة له ولكن لا يختص به لا يعد حقاً له وإنما تعد ممارسته رخصة له يمكن منها، كحق المرور في الطريق العام، وحق أصحاب الأراضي الزراعية في سقي أرضهم من مجرى الماء العام.

---

(1) المدخل الفقهي العام: 3/ 10. علق الدكتور وهبة الزحيلي على هذا التعريف قائلاً: «وهو تعريف جيد؛ لأنه يشمل أنواع الحقوق الدينية كحق الله على عباده من صلاة وصيام ونحوهما، والحقوق المدنية كحق التملك، والحقوق الأدبية كحق الطاعة للوالد على ولده... ويتميز هذا التعريف بأنه أبان ذاتية الحق بأنه علاقة اختصاصية بشخص معين، كحق البائع في الثمن يختص به، فإن لم يكن هناك اختصاص بأحد، وإنما كان هناك إباحة عامة كالاصطياد والاحتطاب والتمتع بالمرافق العامة، فلا يسمى ذلك حقاً، وإنما هو رخصة عامة للناس... وأشار التعريف لمنشأ الحق في نظرية الشريعة: وهو إرادة الشرع، فالحقوق في الإسلام منح إلهية تستند إلى المصادر التي تستنبط منها الأحكام الشرعية. الفقه الإسلامي وأدلته، ص: 4/ 9.

(2) الملكية في الشريعة الإسلامية: 9.

المعنى الإجمالي للقاعدة:

إذا استعمل الإنسان حقه الثابت على وجه غير مشروع[1]، فإن المشرع يتدخل ليقيد هذا الاستعمال بهدف عدم إلحاق الضرر بالغير. فالشارع مثلاً أباح لمالك الأراضي أن يتصرف بها كما يشاء، لكنه ليس له أن يتصرف تصرفاً ضاراً... وبناء عليه «فليس لصاحب الحق حرية مطلقة في ممارسته، وإنما هو مقيد بعدم الإضرار بالغير للنصوص الشرعية التي تمنع الإضرار بالغير، وتحريم الاحتكار وبيع مال المحتكر جبراً عنه عند الحاجة...»[2].

ومن الأمثلة الموضحة لذلك نذكر ما يلي:

ما يتعلق بالجوار، وهو نوعان: جوار جانبي، وآخر علوي.

فالأول هو الناشئ عن الملاصقة بالحدود، وحقوقه تقوم على تقييد مالك العقار من أن يلحق الضرر بجاره. وذلك كأن يحول إنسان داره إلى مصنع للحديد يطرق فيه طرقاً شديداً، فيقض مضجع جاره، ويوهن بناءه، أو يمنع الضوء عن جاره إلى درجة يتعذر فيها مزاولة أعماله بسبب بناء يقيمه، أو يتخذ داره مطحناً تضطرب لأصواته أعصاب جاره، فلا يستطيع النوم ولا يجد الراحة، أو يفتح على ساحة جاره نوافذ تتكشف بها نساؤه، أو نحو ذلك. وتقييد استعمال هذا النوع من الحقوق فيه اختلاف بين العلماء[3].

---

(1) إن هذا ما يعرف حالياً بالتعسف في استعمال الحق، ومعناه «أن يمارس الشخص فعلاً مشروعاً في الأصل بمقتضى حق شرعي ثبت له ـ بعوض أو بغير عوض ـ أو بمقتضى إباحة مأذون فيها شرعاً، على وجه يلحق بغيره الإضرار، أو يخالف حكمة المشروعية...». نظرية التعسف في استعمال الحق للدكتور فتحي الدريني، ص: 46 ـ 47. عرفه كذلك الدكتور رمضان علي الشرنباصي بقوله: «التعسف في استعمال الحق هو أن يستعمل الإنسان حقه على وجه غير مشروع». النظريات العامة في الفقه الإسلامي: 220.

(2) الفقه الإسلامي وأدلته: 4/ 31.

(3) فأبو حنيفة وأصحابه لا يرون أن يتقيد المالك في انتفاعه بملكه لأجل جاره. وإلى هذا الرأي ذهب كل من الإمام الشافعي والإمام أحمد ﷺ، بينما ذهب المتأخرون من علماء الحنفية إلى ما ذهب إليه الإمام مالك فمنعوا الجار من التصرف في ملكه تصرفاً يضر بجاره ضرراً فاحشاً. انظر: أحكام المعاملات الشرعية للشيخ علي الخفيف: 79 ـ 80.

أما ما يتعلق بالجوار العلوي، ونظراً لاتصال كل من صاحب العلو والسفل بصاحبه، وتعلق حق كل منهما بملك الآخر، يتقيد تصرف كل منهما في ملكه بألا يضر بصاحبه، فلا يزيد صاحب العلو بناءه فيوهن السفل، ولا يفتح صاحب السفل في بنائه فتحات تضعفه وتضره فلا يقوى على حمل العلو[1].

وفي هذا المجال يمكن أن نمثل كذلك ببعض التطبيقات التي ذكرها مصطفى أحمد الزرقا وهو يشرح بعض القواعد الفقهية في مدخله[2]:

ففي ميدان الحقوق الخاصة مثلاً: شرع حق الشفعة لمقاصد منها دفع ضرر سوء الجوار. وشرع الحجر على السفيه لدفع ضرر سوء تصرفاته عن نفسه وأسرته. وشرع الحجر على المدين المفلس منعاً لضرر الدائنين من تصرفاته...

وإذا طالت شجرة لشخص وتدلت على دار جاره فأضرته يكلف برفعها أو قطعها... ويمنع مالك الدار من فتح نافذة تطل على مقر نساء جاره ولو كان له فيها منفعة. وكذا يمنع كل جار من أن يتصرف في ملكه تصرفاً يضر بجيرانه كاتخاذ معصرة أو فرن يؤذيان الجيران بالرائحة أو الدخان.

وفي ميدان الحقوق العامة: إذا سلط الإنسان ميزابه على الطريق العام بحيث يضر بالمارين فإنه يزال، وكذا إذا تعدى على الطريق ببناء أو غيره...

2 ـ حجيتها:

تستمد قاعدة «تقييد الشخص في استعمال حقه» حجيتها من كثير من النصوص الشرعية: فمن الآيات القرآنية نذكر ما يلي:

ـ قوله تعالى: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍۚ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا۟ۚ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُۥۚ﴾ [البقرة: 231].

ووجه الاستدلال بهذه الآية الكريمة: أنه إذا كان للزوج الحق في

(1) الشيخ علي الخفيف، أحكام المعاملات الشرعية: 77.

(2) المدخل الفقهي العام: 2/ 992 وما بعدها.

مراجعة زوجته فإن الشارع سبحانه قيد استعمال هذا الحق بعدم الإضرار، إذ كان في الجاهلية يطلق الزوج زوجته ثم إذا قاربت عدتها على الانتهاء راجعها ثم طلقها، وهكذا فلم تكن له حاجة بها، ولا يريد إمساكها، وإنما يريد تطويل العدة عليها نكاية بها، ورغبة في إضرارها.

ـ قوله تعالى: ﴿مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصَىٰ بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍ غَيۡرَ مُضَآرّٖۚ وَصِيَّةٗ مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٞ﴾ [النساء: 12].

بعدما بين الله تعالى أنصبة الورثة، نهى سبحانه عن المضارة بالورثة وذلك بتقييد الوصي أثناء استعمال حقه ـ المتمثل في الوصية لغيره ـ بأن لا يوصي لوارث، أو بأكثر من الثلث مثلاً. قال الإمام القرطبي: «فالإضرار راجع إلى الوصية والدين، أما رجوعه إلى الوصية فبأن يزيد على الثلث أو يوصي لوارث، فإن زاد فإنه يرد إلا أن يجيزه الورثة لأن المنع لحقوقهم لا لحق الله تعالى، وإن أوصى لوارث فإنه يرجع ميراثاً، وأجمع العلماء على أن الوصية للوارث لا تجوز. أما رجوعه إلى الدين فبالإقرار في حالة لا يجوز له فيها. كما لو أقر في مرضه لوارثه أو لصديق ملاطف»[1].

ـ قوله عز وجل: ﴿لَا تُضَآرَّ وَٰلِدَةُۢ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوۡلُودٞ لَّهُۥ بِوَلَدِهِۦۚ وَعَلَى ٱلۡوَارِثِ مِثۡلُ ذَٰلِكَۗ﴾ [البقرة: 233].

ووجه الاستدلال في هذه الآية: أن للأم الحق في إرضاع ابنها متى شاءت، لكن الشارع سبحانه قيد استعمال هذا الحق بعدم إلحاق الضرر بالولد؛ لأنه قد تأبى الأم أن ترضع ولدها إضراراً بأبيه، أو تطلب أكثر من أجر مثلها. كما أنه لا يحل للأب إذا طلق الأم أن ينزع منها ولدها، وهي ترغب في إرضاعه؛ ولا يحل كذلك للوارث إذا مات الأب أن يضار الأم بولدها في النفقة والكسوة.

أما الأحاديث النبوية الدالة على حجية القاعدة فنذكر منها ما يلي:

ـ فعن النعمان بن بشير رضي الله تعالى عنهما عن رسول الله ﷺ قال:

---

(1) الجامع لأحكام القرآن: 5/ 80.

«مثل القائم على حدود الله والواقع فيها، كمثل قوم استهموا على سفينة فأصاب بعضهم أعلاها وبعضهم أسفلها، فكان الذين في أسفلها إذا استقوا من الماء مروا على من فوقهم، فقالوا: لو أنا خرقنا في نصيبنا خرقاً، ولم نؤذ من فوقنا، فإن يتركوهم وما أرادوا هلكوا جميعاً، وإن أخذوا على أيديهم نجوا ونجوا جميعاً»[1].

من خلال هذا الحديث يتبين لنا أن من هم في أسفل السفينة، رغم أن لهم الحق في استعمال نصيبهم إلا أن الشارع نبه إلى ضرورة تقييد استعمالهم بعدم القيام بأي أمر يكون مآله إلحاق الضرر بالغير، ولو كان مبرره إرادة التخفيف في الجهد الذي يبذلونه عند الشرب؛ لأن هذا التخفيف سيؤدي ـ لا قدر الله ـ إلى إهلاكهم وشركائهم في السفينة.

ـ عن سعد بن أبي وقاص أنه قال: جاءني رسول الله ﷺ يعودني عام حجة الوداع من وجع اشتد بي فقلت: يا رسول الله بلغ بي من الوجع ما ترى، وأنا ذو مال، ولا يرثني إلا ابنة لي، أفأتصدق بثلثي مالي؟ قال: «**لا**»، قلت: فبشطره، قال: «**لا**»، ثم قلت: فالثلث، قال: «**الثلث والثلث كثير، إنك لأن تدع ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس...**»[2].

ووجه الاستدلال بهذا الحديث: أنه قيد الموصي أثناء استعمال حقه المتمثل في الوصية لغيره بأن لا يوصي بالثلث فما فوق، وذلك خشية إلحاق الضرر بالورثة.

انطلاقاً من عرض تلك الآيات القرآنية والأحاديث النبوية يتبين لنا أن

---

(1) صحيح البخاري: 2/ 882، كتاب الشركة، باب هل يقرع في القسمة والاستيهام، رقم الحديث 2361، والترمذي: 4/ 470 بلفظ: «مثل القائم على حدود الله والمدهن فيها...». رقم الحديث: 2176.

(2) أخرجه البخاري: 5/ 2047، كتاب النفقات، باب فضل النفقة على الأهل وقوله ﷻ: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ ٱلْعَفْوَ﴾... رقم الحديث: 354؛ ومسلم: 3/ 1250 ـ 1251، كتاب الوصية، رقم الحديث: 1628، وينظر: صحيح ابن حبان: 16/ 251، رقم الحديث: 7261؛ وسنن ابن ماجه: 2/ 903، باب الوصية بالثلث، رقم الحديث: 2708.

قاعدة «تقييد الشخص في استعمال حقه» من القواعد المشهود لها بالحجية والمشروعية. الأمر الذي حفز كثيراً من العلماء على العمل بمقتضاها في مجال الاجتهاد، خصوصاً إذا تعلق الأمر برد الحقوق وفض النزاعات.

3 ـ الأهمية:

إن منشأ الحق في الشريعة هو الله ﷻ، ولهذا صح القول بأن الإنسان لا يستحقه بحكم كونه إنساناً، وإنما خالقه سبحانه هو الذي منحه إياه.

وتبعاً لهذا فلا يمكن للإنسان أن يتصرف في الحق وفق رغبته ومشيئته دون نظر إلى المصلحة التي قصد الشارع سبحانه تحقيقها، والمتمثلة في إلحاق النفع بالعباد ودرء الضرر عنهم. بمعنى أنه من الواجب على صاحب الحق أن يكون قصده أثناء الاستعمال موافقاً لقصد الله في التشريع. يقول الدكتور فتحي الدريني: «إن الحق ليس صفة طبيعية للإنسان حتى يكون مطلقاً وغاية في ذاته، يتصرف صاحبه بمطلق رغبته ومشيئته، ولو أضر بغيره. فمصدر الحق في الفقه الإسلامي إذاً، ليس ذات الإنسان، بل الشريعة هي التي أنشأت الحق إنشاء، وهو مقيد بما قيدته به الشريعة، وعلى هذا ليس للفرد من سلطة في التصرف إلا ما منعه إياه الشرع»[1].

وهكذا يتضح أن من مزايا قاعدة «تقييد الشخص في استعمال حقه» كونها جاءت لتحمي حقوق الأفراد المشروعة، وترعاها من التعسف المفضي إلى إلحاق الضرر بالعباد.

ولما كان من خصائص الشريعة الإسلامية اليسر والرحمة وعدم إلحاق الضيق والحرج بالمكلفين. وكذلك لما كان من مقاصدها تحقيق العدل والمساواة بين أفراد المجتمع الإسلامي. لم يترك الشارع سبحانه الحقوق التي منحها إياهم مطلقة بل قيدها وفق ما ينسجم مع هذه الخصائص، ويخدم تلك المقاصد.

---

(1) نظرية التعسف في استعمال الحق: 80، وانظر كذلك: التعسف في استعمال الحق على ضوء المذهب المالكي والقانون المغربي: لمحمد رياض: 22، والمقاصد العامة للشريعة الإسلامية: للدكتور يوسف حامد العالم: 191.

ونحن لا نعدو الحقيقة، إذا قلنا إن من مزايا قاعدة «تقييد الشخص في استعمال حقه» كذلك كونها تدفع التعسف، نظراً لما يسببه من ظلم بين أفراد المجتمع، وتبعاً لما يحدثه من أضرار واضطراب في صفوفهم، بالإضافة إلى أن العمل بمقتضاها يمنع الشخص من استعمال الحق الذي منحه له خالقه سبحانه في إشاعة الضيق والحرج بين الناس.

من جانب آخر، إن أهمية هذه القاعدة تتجلى في كونها تسهم إلى جانب الأحكام الاجتهادية التي تتغير بتغير الزمان وأخلاق الناس في تحقيق المبدأ الشرعي الأصيل، والمتمثل في إحقاق الحق، وجلب المصالح ودرء المفاسد... وكل ما يقتضيه الصالح العام، وتتطلبه سعادة الناس أجمعين.

خلاصة الكلام، إن الأهمية القصوى التي حظيت بها قاعدة «تقييد الشخص في استعمال حقه» ترجع بالدرجة الأولى إلى كونها تشكل سياجاً منيعاً لحفظ الحقوق، ولأداء وظيفتها، وتحقيق المصلحة التي من أجلها شرعت. وذلك من خلال عدم منح الحرية المطلقة للشخص أثناء استعمال حقه، وتقييده حتى لا يلحق الضرر بغيره.

يقول الدكتور فتحي الدريني: «إن الحق وسيلة، ينبغي أن تفضي إلى غايتها، ومن هنا كان تقييد استعمال الحق على نحو يؤدي إلى المصلحة التي شرع من أجلها؛ لأن المصلحة في ذاتها معتبرة شرعاً، واعتبارها الشرعي يضفي عليها صفة العدل من المشرع نفسه، إذ لا يعتبر ما كان جوراً أو ضرراً»[1].

* المطلب الثاني *

صلة قاعدة «تقييد الشخص في استعمال حقه» بأصل اعتبار المآل

مما لا شك فيه أن قاعدة «تقييد الشخص في استعمال حقه» لها ارتباط وثيق بغاية الحق، وبالمصلحة التي قصد الشارع سبحانه تحقيقها. والإنسان

---

(1) المناهج الأصولية: 43.

عندما يستعمل حقه بوجه غير مشروع، فإنه في حقيقة الأمر يتنكب عن تلك المصلحة، ويكون مآل استعماله ممنوعاً.

ومن هنا فالقول بمشروعية الحق لا بد وأن يتجه إلى تحقيق أمرين اثنين:

الأمر الأول: النظر إلى القصد أو الباعث الذي لازم الشخص أثناء استعماله حقه، بحيث ينبغي أن يكون حسناً ومشروعاً.

الأمر الثاني: النظر إلى المآل، إذ يجب أن يفضي الاستعمال إلى ما لا يتناقض مع المقصد العام الذي حدده الشارع سبحانه في جلب المصالح ودرء المفاسد.

بيد أنه من الملاحظ أن ما يميز النظر الأول هو تعلقه بالجانب الذاتي الذي يعنى بالبواعث والعوامل النفسية التي تحرك إرادة المستعمل للحق، وهذا أمر ـ رغم أهميته ـ لا يمكن الاطلاع عليه، اللهم إذا صرح به صاحبه، ما دام في حقيقته سر بين الإنسان وربه ﷻ.

وفي المقابل نجد النظر الثاني ـ أي: اعتبار المآل ـ يشكل الضابط الأساس والجوهري في مسألة ضبط الحقوق، وأثناء الحكم على الأفعال بصفة عامة، نظراً لكونه يعتمد على النظرة الموضوعية المرتبطة بواقع الناس. ولهذا صرح الدكتور فتحي الدريني قائلاً: «لا ينظر في تقييد الحق الفردي من أجل المصلحة العامة إلى قصد ذي الحق، أو الباعث لديه؛ فقد يكون حسناً ومشروعاً، ومع ذلك يمنع بالنظر إلى مآل فعله، ألا ترى أن الحاضر يمنع من البيع للبادي ولو لم يقصد الإضرار بأهل البلد؛ بل يقصد إرفاق أهله وعياله»[1].

وتبعاً لهذا كله، ونظراً لأهمية اعتبار المآل في تقييد الشخص أثناء استعمال حقه لا بد من تحديد الحالات التي يحصل فيها التقييد. لكن قبل ذلك لا بد من التذكير بمسألة مهمة، وهي ضرورة التمييز أثناء حديثنا عن

---

(1) الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده: 241.

إسقاط الحق الشخصي أو الفردي بين ما كان ثابتاً للإنسان على غيره، وما كان ثابتاً له في نفسه ولا تعلق له بغيره. إذ كما قال الشيخ الطاهر بن عاشور: «فلكل أحد الاختيار في حقوقه الذاتية الثابتة له على غيره. . . فله أن يسقطها إن شاء لأن كونها حقوقاً له وكونها مطلوباً بها غيره له مظنة حرصه على تقاضيها. فالشريعة تكله إلى الداعي الجبلي، وهو داعي حب النفس في الاكتساب. فالإسقاط لا يكون إلا لغرض صحيح، فإن تجاوز ذلك الحق فاختل الداعي الجبلي سمي سفهاً يمنع صاحبه من التصرف.

وأما الحقوق الثابتة للإنسان في نفسه ولا تعلق لها بغيره، فتصرفه فيها بالإسقاط صحيح، ولذلك صحت الهبات والعفو عن الجنايات دون القتل، وعن الديون في الأحوال الجارية على المقاصد الحسنة. فإن اختل الداعي الجبلي سمي التصرف سفهاً، إذا ما ترتب على إسقاط الإنسان حقه مفسدة، فإن ترجيح تلك المفسدة دل على اختلال الداعي الجبلي. . .»[1].

أما فيما يخص الحالات التي يتم فيها تقييد الشخص في استعمال حقه فضابطها الأساس هو اعتبار المآل، إذ كل حق يستعمله صاحبه لا بد وأن يكون مآله مشروعاً، وأما إذا كان ممنوعاً فوجب تقييد صاحبه في الاستعمال، أو منعه إن اقتضى الحال. وهذا ما ينطبق على هذه الحالات[2].

أ ـ أن يستعمل الإنسان حقه بقصد الإضرار بالغير.

ب ـ أن يستعمل حقه المشروع بقصد تحقيق غرض غير مشروع مغاير للغرض الذي وضعه الشارع.

ج ـ أن يستعمل الإنسان حقه المشروع يقصد به تحقيق مصلحة أو دفع ضرر فيترتب عليه ضرر بالغير أعظم من المصلحة المجلوبة والضرر المدفوع، أو مفسدة أعظم أو مساوية لهما.

---

(1) مقاصد الشريعة الإسلامية: 295.

(2) ينظر: الحق ونظرية التعسف في استعمال الحق في الشريعة والقانون، إسماعيل العسري: 136 وما بعدها.

د ـ أن يستعمل الإنسان حقه الثابت في ملكه أو بعقد استعمالاً غير متعارف عليه بين الناس. مثال ذلك: من سقى زرعه بطريقة غير معتاد عليها الزارع فأتلف بذلك زرع جاره لكثرة الماء.

هـ ـ أن يستعمل الإنسان حقه الذي بطبيعته عرضة لترتب الضرر عليه عند عدم الاحتراس، لكنه يستعمله دون احتراس فيما يمكن فيه الاحتراس فيفضي هذا إلى الإضرار بالغير.

ـ بيد أن هناك من الحالات التي يستعمل فيها الإنسان حقه، ولا يستطيع الانفكاك عن إلحاق الضرر بغيره، فهنا لا بد من النظر إلى حجم الضرر المترتب في المآل:

ـ فإذا كان نادراً فإن «الأمر المتفق عليه عند الفقهاء أن الضرر إذا كان نادر الوقوع أو قليلاً نافعاً لم يترتب على ذلك تقييد المالك في استعماله حقه، إذ هو صاحب حق بلا ريب، وما كان له هذا الحق إلا لمصلحة غالبة رعاها الشارع، ولا يضير ذلك أن يكون وراء ذلك في أحوال نادرة ضرر ما بغيره أو ضرر قليل أي كان وضعه، إذ المصالح دائماً مشوبة بالضرر، وليس منها ما تمحض نفعاً، ولم يعتبر الشارع في مقرراته إلا المصلحة الغالبة، دون نظر إلى ما كان نادراً أو قليلاً. وبناء على ذلك يكون استعمال المالك باقياً على أصله مشروعاً»[1].

ـ وأما إذا كان الضرر غير نادر، فلا بد من النظر إلى الهدف من استعمال الحق: فإذا كان الهدف هو تحصيل مصلحة، الحاجة إليها ضرورية، كمن يرخص مثلاً سلعته ـ وهذا من حقه ـ لضرورة المعاش، لكنه يلحق بهذا البيع الرخيص أضراراً بباقي الباعة من غير قصد منه، فهو في هذه الحالة مطالب ببذل أقصى جهده كي يحصل على مصلحته الضرورية بأقل ضرر بغيره.

بيد أنه إذا كان الهدف من استعمال الحق هو تحصيل مصلحة، الحاجة

(1) علي الحفيف، الملكية في الشريعة الإسلامية مع مقارنتها بالقوانين العربية: 119 ـ 120.

إليها ليست ضرورية، وذلك كمن يرخص سلعته بغرض التخلص منها فإنه يمنع في هذه الحالة من الترخيص. قال الحافظ ابن عبد البر: «وقد روي عن مالك رَحِمَهُ اللَّهُ أنه قال: من حط سعراً أمر بإلحاقه بسعر السوق، فإن أبى أخرج منها، على ما روي عن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في قصة حاطب بن أبي بلتعة، وقال به طائفة من أهل المدينة[1]»[2].

استناداً إلى مضمون قاعدة «تقييد الشخص في استعمال حقه» تتضح بشكل جلي العلاقة الرابطة بينها وبين أصل اعتبار المآل، وبيان ذلك أن الحق إذا كان جائزاً شرعاً فإنه لا يلزم من جوازه أن يستعمله صاحبه كيف شاء، بل لا بد من اعتبار مآله، فإذا كان المآل عبارة عن إلحاق ضرر بالغير، فإن صاحب الحق يقيد أو يمنع من التصرف إذا اقتضى الحال، ذلك لأنه ـ كما أشرنا سابقاً ـ إذا اتخذ الحق وسيلة للإضرار بالغير، فإن ذلك يعتبر مناقضة لقصد الشارع، ما دام تشريع الحقوق في الشريعة الإسلامية كان بهدف درء المفاسد وجلب المصالح، لا ليكون مآلها الإضرار بالناس.

وبناء على ما سبق، يبقى جواز استعمال الحق الشخصي أو الفردي رهيناً بمدى تحقيقه للغاية التي شرع من أجلها، حتى إذا أفضى مآلاً إلى نقيض قصد الشارع فإن استعماله يصير ممنوعاً، والمسلك المتبع في ذلك كله هو الموازنة بين المصلحة المراد تحقيقها من قبل صاحب الحق، والمضرة التي تترتب ـ في المآل ـ على استعماله لحقه. فإن رجحت المصلحة سلم له حقه، وإن رجحت مضرة غيره فلا مفر إذن من تقييد الاستعمال، وهذا ما أكده الدكتور حسين حامد حسان قائلاً: «وخلاصة هذه القاعدة أن المجتهد ينظر إلى مآل استعمال الشخص لحقه الذي قرره الشارع له فإذا تبين للمجتهد أن الشخص لم يستعمل حقه إلا للإضرار بغيره، وذلك كما إذا كان يستطيع أن

(1) أثر عن عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه مر بحاطب بن أبي بلتعة وهو يبيع زبيباً في السوق، فقال له عمر: إما أن تزيد في السوق، وإما أن ترفع من سوقنا. ينظر: هامش الكافي في فقه أهل المدينة: 360.

(2) الكافي في فقه أهل المدينة المالكي: 360.

يستعمل حقه بطريقة لا تضر أحداً، ولكنه اختار هذه الطريقة بقصد الإضرار بغيره، فإن المجتهد يحكم بالمنع من هذا الفعل عملاً بقاعدة اعتبار المآل. أما إذا لم ينحصر استعمال الحق في قصد الإضرار بالغير، بل كل الشخص قاصداً مصلحة نفسه من الفعل وصحب هذا القصد الإضرار بالغير، فإن على الفقيه أن يجري موازنة بين الحقين، وذلك على أساس قوة المصالح التي تستعمل هذه الحقوق لحمايتها، فيقدم مصلحة الجماعة في دفع الأضرار العامة على مصلحة الشخص في استعمال حقه...»[1].

(1) نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي: 301 ـ 302.

المبحث الخامس

قواعد فقهية متعلقة بأصل اعتبار المآل

ذكر العلماء في كتب القواعد الفقهية والأشباه والنظائر كثيراً من القواعد الفقهية التي لها علاقة وطيدة بأصل اعتبار المآل. ونظراً لأهميتها سأحاول ذكر بعض النماذج منها[1]، مع بيان وجه العلاقة التي تربطها بالأصل المتحدث عنه، وذلك من خلال معانيها ومدلولاتها. وكذلك من خلال أمثلتها ومسائلها. ومن القواعد التي تم اختيارها:

1 ـ قاعدة: «إذا آل الفعل إلى غير القصد، ففي المعتبر منهما قولان للمالكية»:

عبّر عنها الإمام المقري (ت757هـ)، في القاعدة الثامنة والثمانين بعد الثلاثمائة من قواعده قائلاً: «اختلف المالكية في فاعل السبب هل هو كفاعل المسبب أم لا؟»[2].

ومعنى القاعدة: أنه قد يقوم الإنسان بفعل مأذون به، لكنه يفضي إلى مآل غير مقصود وغير مأذون، فهل يتحمل الإنسان تبعة هذا المآل؟ فيه خلاف.

ومن أمثلة هذه القاعدة ومسائلها:

ـ من أصدق زوجته من يعتق عليها ولم تعلم، فهل ترجع عليه بالمهر أولاً؟ وهل ترجع بنصف قيمته وهو المشهور أولاً؟

---

(1) لأنني لا أقصد استقصاء القواعد الفقهية التي لها تعلق ما بأصل اعتبار المآل فهذا أمر يطول إن لم أقل يستحيل، وإنما قصدي ـ في هذا المبحث ـ تقديم نماذج من القواعد الفقهية لأبين من خلالها فكرة ارتباطها بالأصل موضوع البحث.

(2) قواعد المقري: 2/ 601 ـ 602.

ـ من ضرب خيمته فتعلق بها صيد فمات هل عليه الجزاء؟ الكلام في المحرم، وفي صيد المحرم.

ـ من نصب شركاً لأسد، أو أرسل عليه جارحاً فأصاب صيداً من الحرم، أو هو محرم، فهل عليه جزاء؟ قولان في كل هذه المسائل[1].

وهكذا يظهر من خلال تعريف القاعدة، ومن خلال عرض بعض مسائلها أنه رغم كون التصرف الذي قام به الإنسان في بداية الأمر مأذوناً به. إلا أنه نظراً لما آل إليه في النهاية وقع الاختلاف بين الفقهاء فيما سيكون المعتبر منهما. وهذا في حقيقته له تعلق واضح بأصل اعتبار المآل ما دامت القاعدة تدور في فحواها حول من المعتبر في الواقعة: هل هو أصل الفعل، أم مآله؟

2 ـ قاعدة «هل العبرة بالحال، أو بالمآل؟»[2]:

إنها مرتبطة بالتي قبلها وشبيهة بها، ولقد عبر عنها الإمام المقري بقوله: «إذا اختلف حكم الشيء بالنظر إلى حاله ومآله، فقد اختلف المالكية بم يعتبر منهما في باب العبادات؟»[3]. وعبر عنها أيضاً بصيغة: «إذا كان للشيء مآلان مختلفا الحكم فهل يعتبر بأولهما أو بآخرهما»[4].

وهذه القاعدة لها تعلق بالقاعدة التي أشار إليها في موضع آخر قائلاً: «المآل إذا خالف حكمه حكم الحال قال مالك: يعتبر الحال به فلا نصوم بخبر الواحد وإن قلنا الرؤية من باب الخبر، لئلا يفطر به، والمخالف ينكر، أو يصام أحد وثلاثون يوماً، والشريعة تأباه.

وقال محمد ـ أي: الإمام الشافعي ـ يعتبر كل بحكمه فيصام بأحد وثلاثون، وعنه يعتبر المآل بالحال، فيصام ثلاثون على الخبر»[5].

---

(1) ينظر: المصدر السابق، وموسوعة القواعد الفقهية للشيخ الدكتور محمد صدقي: 1/ 212.

(2) السيوطي، الأشباه والنظائر: 119.

(3) القواعد: 2/ 606، القاعدة (394).

(4) نفسه، القاعدة (395).

(5) نفسه: 2/ 549، القاعدة (550).

عموماً، إن هذه القاعدة ـ بكل صيغها المختلفة ـ تفيد أن حكم الشيء قد يختلف بين الحال الذي يكون عليه، وبين مآله. كما أنه يختلف إذا كان له مآلان مختلفان.

ولقد اختلف الفقهاء في كل هذه الجوانب، قال الإمام السيوطي رحمه الله: «القاعدة الخامسة عشر (هل العبرة بالحال أو بالمآل؟) فيه خلاف، والترجيح مختلف، ويعبر عن هذه القاعدة بعبارات منها ما قارب الشيء هل يعطى حكمه، والمشرف على الزوال هل يعطي حكم الزائل، والمتوقع هل يجعل كالواقع...»[1].

ومن أمثلتها وفروعها نذكر ما يلي[2]:

ـ من عليه عشرة أيام من رمضان فلم يقضها حتى بقي من شعبان خمسة أيام فهل يجب فدية ما لا يسعه الوقت في الحال أو لا تجب حتى يدخل رمضان، فيه وجهان.

ـ لو نوى في الركعة الأولى الخروج من الصلاة في الثانية أو علق الخروج بشيء يحتمل حصوله في الصلاة فهل تبطل في الحال أو حتى توجد الصفة؟ وجهان أصحهما الأول.

ـ هل العبرة في تعجيل الزكاة بحال الحول أو التعجيل.

وهناك مسائل جزم فيها باعتبار الحال منها: إذا وهب للطفل من يعتق عليه وهو معسر وجب على الولي قبوله لأنه لا يلزمه نفقته في الحال، فكان قبول هذه الهبة تحصيل خير وهو العتق بلا ضرر، ولا ينظر إلى ما يتوقع حصوله...

ومسائل أخرى جزم فيها باعتبار المآل منها: بيع الجحش الصغير جائز وإن لم ينتفع به حالاً لتوقع النفع به مآلاً، وجواز التيمم لمن معه ما يحتاج إلى شربه في المآل لا في الحال...

---

(1) الأشباه والنظائر للسيوطي: 119.

(2) نفسه: 119 ـ 120.

3 ـ قاعدة «إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفهما»[1]:

وردت هذه القاعدة عند الفقهاء والأصوليين بصيغ مختلفة نذكر منها:

ـ «إذا اجتمع للمضطر محرمان كل منهما لا يباح بدون الضرورة، وجب تقديم أخفهما مفسدة وأقلهما ضرراً؛ لأن الزيادة لا ضرورة لها فلا تباح»[2].

ـ «الأصل أن من ابتلي ببليتين ـ وهما متساويتان ـ يأخذ بأيتهما شاء، وإذا اختلفتا يختار أهونهما لأن مباشرة الحرام لا تجوز إلا لضرورة ولا ضرورة في حق الزيادة»[3].

ـ «إذا تقابل مكروهان أو محظوران أو ضرران ولم يمكن الخروج عنهما وجب ارتكاب أخفهما»[4].

إن معنى هذه القاعدة ـ باختلاف صيغها ـ واحد: مفاده أنه أثناء اجتماع بليتين على إنسان ما: إحداهما أخف مفسدة وأقل ضرر من الأخرى، فما عليه إلا أن يختار الأخف ويدفع الأعظم والأشد.

لكن هذا الترجيح، في الحقيقة، لا يهتدي إليه الإنسان ـ في أغلب الأحيان ـ إلا من خلال اعتبار مآل البلية وعاقبتها، إذ كثيراً ما يتم اختيار أمر ما أثناء التعارض، ظناً منا أنه خير أو أخف ضرر من غيره، لكن مآله يكون شراً كله، أو أعظم مفسدة.

ومن هنا يظهر ما لاعتبار المآل من أثر بين في اختيار الأخف ضرر والأهون شر، وذلك طبعاً بالاستناد إلى مضمون القاعدة المتحدث عنها. ويتضح ذلك بجلاء من خلال المسائل والتطبيقات التالية:

ـ جواز شق بطن المرأة الميتة لإخراج الجنين إذا كانت ترجى حياته.

---

(1) ينظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم: 111 ـ 112، وأشباه السيوطي: 62.

(2) القواعد لابن رجب: ق 112.

(3) إبن نجيم، الأشباه والنظائر: 111.

(4) إيضاح المسالك: 234، القاعدة (42).

ـ تجويز السكوت على إنكار المنكرات إذا كان يترتب على إنكارها ضرر أعظم.

ـ طاعة الأمير الجائر الذي يترتب على الخروج عن طاعته شر أعظم[1].

ـ منع المؤذن صعود المنار، إذا كان يتطلع إلى عورات الجيران عند صعوده، إذ صعود المنار للأذان وسيلة إلى الإعلام والإسماع بالأوقات، لا هدف في ذاته، وقد يتحقق الإسماع بلا صعود، وبما أن ضرر الجيران أشد من الضرر المترتب عن منع المؤذن صعود المنار، لذلك غلب ضرر الجيران فأسقط الأصغر الأكبر[2].

ـ رجل عليه جرح لو سجد سال جرحه وإن لم يسجد لم يسل، فإنه يصلي قاعداً يومئ، بالركوع والسجود؛ لأن ترك السجود أهون من الصلاة مع الحدث، ألا ترى أن ترك السجود جائز حالة الاختيار في التطوع على الدابة، ومع الحدث لا يجوز بحال...

ولو أن امرأة إذا صلت قائمة انكشف من عورتها ما يمنع جواز الصلاة، ولو صلت قاعدة لا ينكشف منها شيء، فإنها تصلي قاعدة[3]...

وهكذا يتبين ـ من خلال التطبيقات الفقهية ـ أنه أثناء اجتماع مفسدتين، لا بد من الأخذ بأخفهما انطلاقاً مما سيؤول إليه الأمر بعد مباشرة الفعل، وبيان ذلك مثلاً: أنه أثناء اجتماع مفسدتي السكوت على إنكار المنكرات، وما يترتب عن الإنكار من مفاسد، فإننا ننظر إلى مآل كل مفسدة على حدة، وبعد ذلك نعمل بمقتضى القاعدة؛ أي: نأخذ بأخفهما ضرراً، بمعنى أنه إذا توقعنا أن إنكار المنكر سيفضي إلى مفاسد وأضرار عظيمة فإننا نسكت عن ذلك ولا نقوم به.

---

(1) المدخل الفقهي العام: 2/ 995، وانظر: كذلك شرح القواعد الفقهية: 147.

(2) ينظر: المعيار للونشريسي: 8/ 478.

(3) أشباه ابن نجيم: 111 ـ 112.

4 ـ قاعدة «سد الذريعة وفتحها منوط بالمصلحة»[1]:

اعتبرها الدكتور محمد الروكي من إحدى القواعد التي قعدها الفقهاء بالاستصلاح ومعناها: أن مراعاة المصلحة هو المعيار المتحكم في فتح الذريعة وسدها؛ أي: أنه إذا كان مآل الذريعة عبارة عن مصلحة، فبدون شك، تكون المصلحة في فتحها، بينما إذا كان المآل عبارة عن مفسدة فإن المصلحة آنذاك تكون في السد؛ لأن درء المفسدة هو في حد ذاته مصلحة.

وبالتأمل قليلاً في مضمون القاعدة نلحظ أن أساس العمل بمقتضاها هو اعتبار المآل، إذ في غياب اعتبار ما سيؤول إليه العمل بالذريعة لا يمكن معرفة وجه المصلحة المتوقعة.

من جانب آخر، إن مما يعضد القول بضرورة اعتبار المآل أثناء العمل بمضمون هذه القاعدة هو ما تفرع عنها من قواعد فقهية جاءت كلها متضمنة للمغزى المآلي بشكل واضح. ومن هذه القواعد، نكتفي بذكر ما يلي[2]:

ـ «ما يفضي إلى الحرام حرام»، ومعناها: أن الوسيلة التي يكون مآلها حراماً، تكون محرمة ولو كان حكمها الأصلي غير ذلك، وهذا ما عبر عنه الدكتور محمد الروكي قائلاً: «إن الأمور التي من شأنها أن تكون ذريعة إلى فعل المحرم، فهي محرمة بإفضائها إلى الحرام، ولو كانت في ذاته مباحة؛ لأن مصلحة الدين والخلق أن يمنع المكلف من فعل ما يفضي إلى الحرام»[3].

ـ «ما يفضي إلى المكروه مكروه»، ومعناها أن الشيء إذا كان مآله مكروهاً فهو مكروه، وإن كان حكمه الأصلي مباحاً أو مندوباً، مثاله: كراهة الجماعة الثانية في المسجد الذي له إمام راتب اعتباراً للمآل المتمثل في التهاون في أداء صلاة الجماعة مع الإمام الراتب.

---

(1) نظرية التقعيد الفقهي: 144.

(2) ذكر الدكتور محمد الروكي كثيراً منها دون أن يغفل عرض بعض تطبيقاتها وفروعها الفقهية وتجنبا للتكرار المخل فضلت الإحالة على ما جاء به في هذا المجال. ينظر: نظرية التقعيد الفقهي، ص: 146 وما بعدها.

(3) المرجع السابق: 145.

ـ «ما يتوقف عليه المندوب ففعله مندوب، ومعناها أن ما يفضي من الأفعال إلى المندوبات فهو مندوب باعتبار مآله لا باعتبار أصله؛ أي: فقد يكون الفعل في أصله مباحاً مثلاً لكنه يؤول إلى مندوب، مثاله: ممارسة الرياضة، فهي في أصلها من الأفعال المباحة لكنها إذا كانت وسيلة للاستعانة بها على عبادة الله تعالى صارت من المندوبات التي يثاب عليها فاعلها.

5 ـ قاعدة «الضرر لا يزال بالضرر»:

وردت هذه القاعدة أيضاً بصيغة «الضرر لا يزال بمثله»[1]، وإن كانت الصيغة الأولى أكثر دقة في الدلالة على المعنى المراد لأنها تشير إلى عدم إزالة الضرر بأي ضرر مساو له أو أعظم منه بحكم الأولوية.

ومعناها: أن الضرر لا يزال إلا إذا كان زواله لا يؤدي إلى ضرر مثله أو إلى ضرر أكبر منه بالأولى، وهذا يجعلنا نقول: إنه قبل الإقدام على إزالة الضرر لا بد من اعتبار المآل حتى لا يفضي الأمر إلى ضرر آخر مثله أو أكثر منه؛ لأن الشارع سبحانه لم يكتف بالنهي عن الأضرار الواقعة فحسب، بل نهى كذلك عن كل ضرر متوقع. وكل هذا نلمحه من خلال تطبيقات القاعدة وفروعها الفقهية التي فضلنا عرض بعضها وفق ما يلي:

ـ لو التقت دابتان على شاهق، ولم يمكن تخليص واحدة إلا بإتلاف الأخرى لم يفت واحد منهما بل من ألقى دابة صاحبه وخلص دابته ضمن[2].

ـ لو تنازع رجلان أحدهما يملك السفل والآخر يملك العلو، فطالب صاحب العلو ببناء علوه على سفل الآخر، لكن السفل لا يقدر على حمل نفسه، بله حمل العلو، لما أصابه من الهدم والقدم. ففي هذه الحالة ينبغي إزالة ضرر صاحب العلو بما لا يحدث ضرراً بالسفل، وذلك كأن يبني صاحب العلو أعمدة من الإسمنت تقوى على حمل العلو من غير اعتماد على السفل، وإلا لزم صاحب العلو بناء السفل والعلو، وينظر صاحب السفل إلى ميسرة،

---

(1) المدخل الفقهي العام: 2/ 994.

(2) السيوطي، الأشباه والنظائر: 61.

وإن وسع الله على صاحب السفل ورغب في الهدم والبناء تعاوناً على ذلك لأن الضرر لا يزال بمثله ولا بما هو فوقه بالأولى[1].

ـ إذا ظهر في المبيع عيب قديم، وحدث فيه عند المشتري عيب جديد، امتنع رد المبيع بالعيب القديم؛ لأن البائع عندئذ يتضرر بالعيب الحادث، بل يزال ضرر المشتري بإلزام البائع بالتعويض عن العيب القديم ما لم يرض برد المبيع مع عيبه الحادث[2].

6 ـ قاعدة «يتحمل الضرر الخاص لمنع الضرر العام»:

وقد جاءت هذه القاعدة بصيغة «دفع الضرر العام واجب بإثبات الضرر الخاص، وهي تجري في كل مسألة تتراوح بين ضررين خاص وعام، وينبني عليها كثير من الأحكام الفقهية[3].

ومعناها: أنه أثناء تعارض الأضرار العامة وتزاحمها مع الأضرار الخاصة لا بد من تحمل ارتكاب الضرر الخاص لدفع الضرر العام؛ لأن كل ما يؤدي إلى الإخلال بمبدإ التعاون ـ على حد تعبير الإمام الشاطبي ـ أو المصلحة العامة يعتبر مضرة يجب دفعها قبل الوقوع.

وهذا كله يقتضي بالضرورة اعتبار مآل التصرف ما دام «الشارع الحكيم لم يأذن في التصرفات لتكون وسائل لتحقيق مفاسد مساوية للمصالح التي شرعت من أجلها، أو راجحة عليها، لما في ذلك من التناقض مع الأصل العام الذي قامت عليه الشريعة، من جلب المصالح ودرء المفاسد، ومن أن درء المفاسد مقدم على جلب المصالح»[4]. وأيضاً لأن الشارع سبحانه قاصد نبذ الأضرار عموماً، والأعظم منها على وجه الخصوص حين التعارض.

ومما يبرز أهمية اعتبار المآل أثناء العمل بمقتضى هذه القاعدة،

---

(1) ينظر: شرح القواعد الفقهية للزرقا: 141.

(2) المدخل الفقهي العام: 2/ 994.

(3) الندوي، القواعد الفقهية: 423.

(4) نظرية التعسف في استعمال الحق: 232.

ما شملته من تطبيقات فقهية كثيرة، نعرض بعضها فيما يلي:

- قتل الساحر المضر، والكافر المضل؛ لأن فعل الأول مآله فتنة الناس، ومآل تصرف الثاني دعوتهم إلى الكفر وهدم دينهم، فيتحمل الضرر الأخص لدفع الضرر الأعم.

- إذا كانت الأبنية آيلة إلى السقوط والانهدام، يجبر صاحبها على هدمها خوفاً من وقوعها على المارة. وضرر هذا المآل قد يعم كثيراً من الناس.

- ما ذكره الإمام الشاطبي رحمه الله قائلاً: «إنا إذا قررنا إماماً مطاعاً مفتقراً إلى تكثير الجنود لسد الثغور وحماية الملك المتسع الأقطار، وخلا بيت المال، وارتفعت حاجات الجند إلى مالاً يكفيهم، فللإمام إذا كان عدلاً أن يوظف على الأغنياء ما يراه كافياً لهم في الحال، إلى أن يظهر مال بيت المال، ثم إليه النظر في توظيف ذلك على الغلاة والثمار وغير ذلك، كيلا يؤدي تخصيص الناس به إلى إيحاش القلوب...»[1]. وهنا يظهر مدى اعتبار المآل أثناء اخذ بعض أموال الأغنياء من قبل الإمام العدل؛ لأنه لو لم يفعل ذلك لكان الضرر عاماً، ولصارت ديار المسلمين عرضة لاستيلاء الكفار. وبهذا كان من المفروض تحمل الضرر الخاص قصد دفع الضرر العام. وهذا ما عبر عنه الإمام الشاطبي قائلاً: «فإذا عورض هذا الضرر العظيم بالضرر اللاحق لهم بأخذ البعض من أموالهم، فلا يتمارى في ترجيح الثاني عن الأول، وهو مما يعلم من مقصود الشرع قبل النظر في الشواهد»[2].

- منع المتاجرة بالأسلحة أيام الفتنة والاضطراب، وقد يمنع من بيعها بإطلاق إذا ضعفت عقيدة الناس، وذبلت أخلاقهم...

- الحجر على الطبيب الجاهل، والمفتي الماجن، والمكاري المفلس[3]، وإن تضرروا بذلك، دفعاً لضررهم عن الجماعة في أرواحها ودينها وأموالها.

---

(1) الاعتصام: 2/ 121.

(2) نفسه: 2/ 122.

(3) المكاري بضم الميم هو الذي يتعاقد مع راغبي السفر لنقلهم أو نقل أمتعتهم على =

إن هذين المثالين الأخيرين، فضلاً عن كونهما من تطبيقات قاعدة «يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام» ـ وهذا لا يحتاج إلى توضيح ـ فإنهما كذلك يتضمنان النظر المآلي. إذ في الأول منهما قيل بمنع المتاجرة بالأسلحة أيام الفتنة اعتباراً لما قد يؤول إليه الأمر من أضرار عامة تلحق بعامة الناس من قبيل الاقتتال فيما بينهم المفضي إلى إزهاق كثير من الأرواح بغير وجه حق.

أما في المثال الثاني، فقيل بالحجر على الطبيب الجاهل، والمفتي الماجن، والمكاري المفلس اعتباراً لما قد تؤول إليه تصرفاتهم من إلحاق الأضرار البليغة بعامة الناس.

7 ـ قاعدة «درء المفاسد أولى من جلب المصالح»:

وقد وردت هذه القاعدة بصيغة «دفع المضار مقدم على جلب المنافع»، ومعناها: أنه إذا وقع التعارض بين مفسدة ومصلحة، وكانت المفسدة أعظم من المصلحة، وجب تقديم دفع المفسدة وإن استلزم ذلك تفويت المصلحة لأن اعتناء الشارع بالمنهيات أشد من اعتنائه بالمأمورات، وذلك للحديث الذي ثبت عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه**»[1].

إن أساس هذه القاعدة هو اعتبار المآل، وبيان ذلك: أنه لا يمكن الاقتناع بتقديم مقاومة الأضرار ودفعها على جلب المصالح وطلبها إلا

= دوابه وهو في الماضي كمركز السفريات والنقل في عصرنا اليوم. ينظر: المدخل الفقهي العام: 2/ 995. ولقد عرفه الندوي تعريفاً ضافياً ـ نقله عن صاحب تيسير التحرير 2/ 301، حين قال: «وهو الذي يتقبل الكراء ويؤجر الدواب، وليس له ظهر يحمل عليه، ولا مال يشتري به». القواعد الفقهية: هامش 423.

(1) صحيح مسلم: 2/ 975، كتاب الحج باب فرض الحج مرة في العمرة، رقم الحديث: 1337، والبخاري بلفظ: «**فإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه وإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم**»، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ، رقم الحديث: 7288.

باستحضار ما يؤول إليه الأمر أولاً، إذ غالباً ما يفضي الاقتصار على النظر الآني إلى اعتقاد خاطئ مفاده أن جلب المصالح هو الأولى أثناء التعارض بين المصالح والمفاسد. ومرد ذلك كله إلى طبيعة النفس الإنسانية التي تهوى دائماً ما هو واقع وقريب، وقلما تفكر في مآلاته وعواقبه.

لكن لو فكر الإنسان ملياً، واستشرف مآل دفع الضرر المتحقق الوقوع لوجده في الأخير عبارة عن جلب نفع له ولغيره في الغالب.

والمتتبع لأهم تطبيقات قاعدة «درء المفاسد أولى من جلب المصالح» ومسائلها الفقهية يلحظ أن المغزى المآلي واضح من خلالها. وللوقوف على هذه الحقيقة فضلت عرض بعضها، فاخترت ما يلي:

ما ذكره الإمام العز بن عبد السلام قائلاً: «أن يختبئ عنده معصوم من ظالم يريد قطع يده فيسأله عنه فيقول ما رأيته فهذا الكذب أفضل من الصدق، لوجوبه من جهة أن مصلحة حفظ العضو أعظم من مصلحة الصدق الذي لا يضر ولا ينفع، فما الظن بالصدق الضار؟ وأولى من ذلك إذا اختبأ عنده معصوم ممن يريد قتله»[1]. فدرأ لمفسدة القطع أو القتل بغير حق تم تقديم الكذب على الصدق، وهذا في حقيقة الأمر، نظر مآلي واضح لولا اعتباره ما عرفت أضرار الصدق المتوقعة في هذه الحالة. وما كان درء تلك المفاسد مقدماً على جلب المصالح.

- منع المؤذن من الصعود إلى المئذنة إذا كان يشرف على داخل بيوت الجيران، ويتم تعويض ذلك بالصعود إلى مكان آخر لا يتم من خلاله التكشف على الغير، أو يؤذن قبالة المسجد، وذلك مراعاة لحرمة الجار ودرء للمفسدة اللاحقة به[2]. وكل هذا المنع اعتبر فيه ما يؤول إليه أمر الصعود إلى الصومعة، وما يترتب عنه من مفاسد وأضرار في حق الجار.

وهكذا رغم ما يبدو من مصالح متوقعة من صعود المئذنة، إلا أنه

---

(1) قواعد الأحكام: 1/ 84.

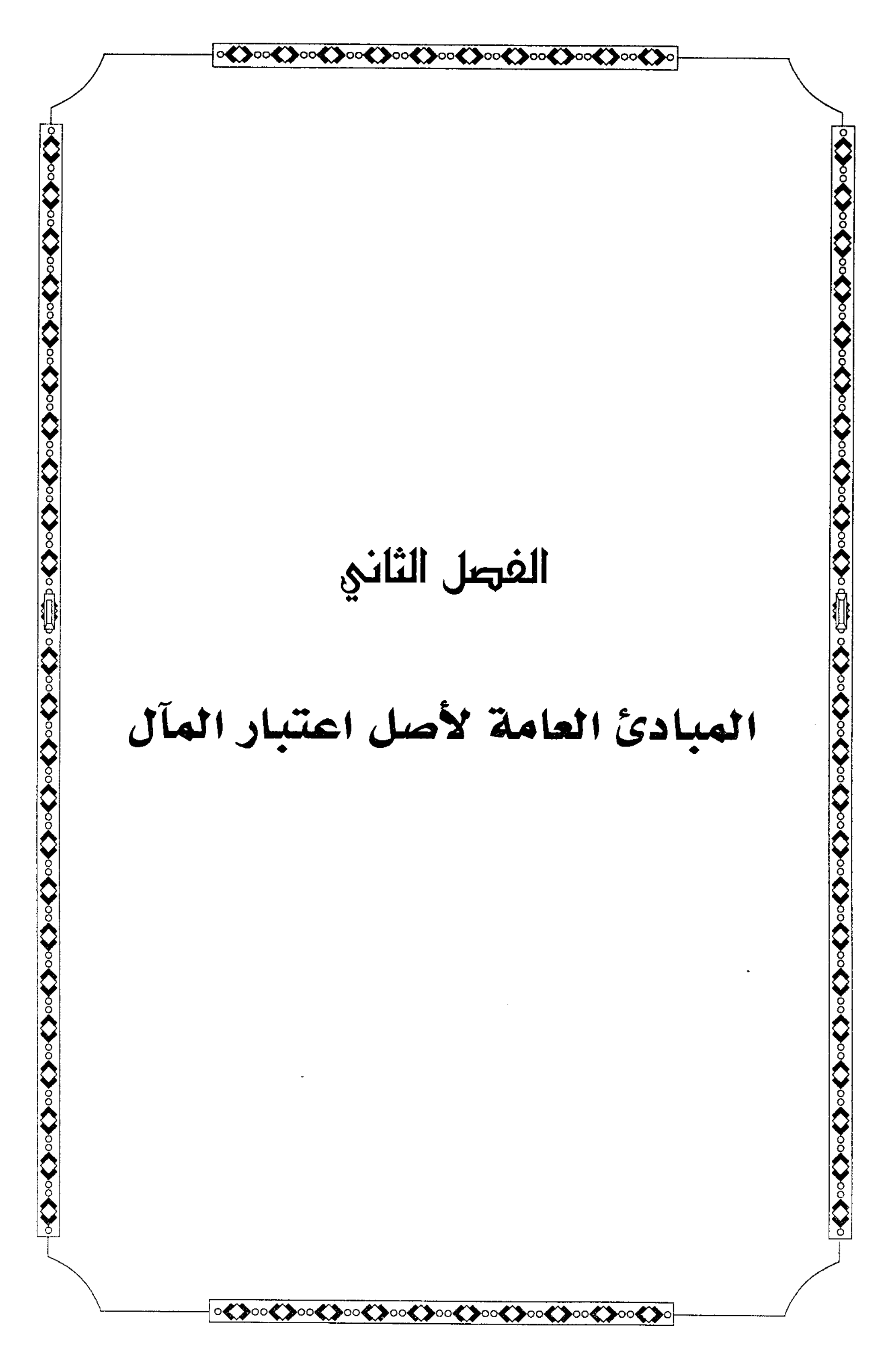
(2) ينظر: المعيار للإمام الونشريسي: 9/ 23.

اعتباراً للمآل قدم درء تلك المفاسد المترتبة على المصالح المتوقعة.

- منع فتح الأبواب والنوافذ والكوى التي يتكشف أصحابها من خلالها على عيال الجيران. فرغم ما يترتب عن الفتح من مصالح كثيرة من قبيل إدخال الضوء والهواء... وغيرها، إلا أنه اعتباراً لما يؤول إليه أمر هذا الفتح فقد قدم درء المفاسد المتوقعة على جلب تلك المصالح المتعددة.

عموماً، إننا إذا قمنا باستقراء القواعد الفقهية التي قررها فقهاؤنا الأجلاء قديماً وحديثاً، وخاصة في مجال المصالح والمفاسد، سنظفر - لا محالة - بمجموعة كبيرة لها علاقة وطيدة بأصل اعتبار المآل.

بيد أنه لما كان قصدي - في هذا المبحث - توضيح فكرة ارتباط القواعد الفقهية بأصل اعتبار المآل، فقد اكتفيت بعرض تلك النماذج من القواعد، وكلي أمل في أن أكون قد وفقت من خلال بيان مدلولاتها، وعرض بعض تطبيقاتها في إيضاح الفكرة وتبيينها.



الفصل الثاني

المبادئ العامة لأصل اعتبار المآل

يرتكز أصل اعتبار المآل على مبادئ عامة مستوحاة من روح الشريعة الإسلامية، وهي لا تقوم على أساس الاستقلال المنبت، بل تشكل من حيث علاقتها بالمآل وحدة متراصة تتمثل في إظهار مقاصد الشريعة الإسلامية المبنية على اليسر والتخفيف، ونفي الحرج، وكذلك على جلب المصالح والمنافع، ودرء المفاسد والأضرار.

ولما كان من المتعذر القيام باستقراء تام لتلك المبادئ، اقتصرت في هذا الفصل على إعطاء نماذج ثلاثة عسى أن تفي بالمقصود؛ وهي التي شكلت مباحث هذا الفصل، فجاءت على الشكل التالي:

المبحث الأول: مبدأ رفع الحرج.

المبحث الثاني: مبدأ تغير الحكم الشرعي.

المبحث الثالث: مبدأ منع المباح خوفاً من الضرر.

المبحث الأول

مبدأ رفع الحرج

لما كانت الشريعة الإسلامية حنيفة سمحة، فقد بنيت أحكامها على اليسر ورفع الحرج، وإبعاد كل مشقة غير معتادة عن المكلفين، وذلك حتى لا يؤول أمرهم إلى إدخال الفساد عليهم سواء في دينهم أو دنياهم.

وإن المتتبع للأحكام الشرعية من خلال نصوص الكتاب والسنة النبوية يلحظ مظاهر رفع الحرج جلية واضحة، حتى إنها لم تبق للمكلفين أي منفذ أو مسوغ للإعراض عن الامتثال أو التطبيق.

ونظراً لأهمية مراعاة مبدإ رفع الحرج في تنزيل الأحكام الشرعية، ولكونه من المبادئ الأساسية المرتبطة أشد الارتباط بالأصل العام الذي قامت عليه الشريعة وهو «جلب المصالح ودرء المفاسد»، فإنني في هذا المبحث سأحاول ـ بإذن الله ـ إبراز العلاقة الرابطة بينه وبين أصل اعتبار المآل؛ سواء ما يتعلق بمضمونه العام، أو بمسالك تحققه، وقبل ذلك أرى لزاماً علي البدء ببيان حقيقته من جهة التعريف وأدلة ثبوته، وذكر بعض مظاهره.

* المطلب الأول *

حقيقة رفع الحرج في الشريعة الإسلامية

1 ـ تعريفه:

«رفع الحرج» مركب إضافي، ومعناه لا يتضح تمام الوضوح إلا بعد معرفة مفرديه. وتبعاً لهذا، فلا مناص من تعريف المضاف «الرفع» والمضاف إليه «الحرج» فالرفع ـ لغة ـ ضد الوضع، ونقيض الخفض[1]، ومعناه العلو،

---

(1) لسان العرب: 8/ 129، مادة: (رفع).

والحمل، والإزالة... يقال: ارتفع الشيء، إذا علا، ورفع الشيء: إذا أزيل عن موضعه. قال الإمام الزمخشري: «وارفع هذا الشيء: خذه واحمله، ورفعوا الزرع: حملوه بعد الحصاد إلى البيدر... ورجل رفيع الحسب والقدر. ورفع قدره وخفضه. والله يرفع ويخفض. وله رفعة في المنزلة...»[1].

وأقرب معنى مناسب لما نحن فيه هو: إزالة الشيء عن موضعه.

أما الحرج، فمعناه في اللغة: الضيق الشديد. ويأتي بمعنى الإثم والحرام... «قال ابن الأثير: الحَرَجُ في الأصل الضيق، ويقع على الإثم والحرام، وقيل: الحرج أَضْيَقُ الضِّيقِ... وَحَرِجَ صَدْرُهُ يَحْرَجُ حَرَجاً: ضاق فلم ينشرح لخير، فهر حَرِجٌ وَحَرَجٌ، فمن قال: حَرِجٌ، ثَنَى وَجَمَعَ، ومن قال: حَرَجٌ، أفرد؛ لأنه مصدر»[2]. وقال الإمام الزمخشري: «أَحْرَجَنِي فلان: أوقعني في الحَرَجِ. وحرجت الصلاة على الحائض، والسَّحُورِ على الصائم لما أصبح؛ أي: حَرُمَا وضاق أمرُهما. وظلمك عَيَّ حَرَجٌ أي حرام مُضَيَّقٌ»[3].

وانطلاقاً من هذا كله يكون معنى «رفع الحرج» في اللغة: إزالة الضيق والإثم والحرام، إلى جانب دلالته على معان أخرى تفهم من سياق الكلام، وذلك تبعاً لاستعمالات لفظ «الحرج» الذي يراد به - في بعض الأحيان - خلاف معناه كقولهم: تَحَرَّجَ فُلَانُ تَحَرُّجاً؛ أي: «فعل فعلاً جانب به الحرج، كما يقال: تحنث إذا فعل ما يخرج به عن الحنث»[4].

أما معناه في الاصطلاح: فإنه لم يختلف عن التعريف اللغوي، إلا ما جاء من جهة التفصيل. لكن ما لوحظ على أهم التعريفات الاصطلاحية التي وردت في شأنه: أن أصحابها انقسموا إلى فريقين: فريق اكتفى بتعريف الحرج

---

(1) أساس البلاغة: 241، مادة: (رفع).
(2) لسان العرب: 2/ 233، مادة: (حرج).
(3) أساس البلاغة: 119، مادة: (حرج).
(4) المصباح المنير: 49.

فقط نظراً لوضوح معنى الرفع. وفريق آخر عرف «الحرج» أولاً، ثم ثنى بتعريف المركب الإضافي «رفع الحرج».

فمن الفريق الأول، نذكر ما يلي:

- يقول الدكتور يعقوب الباحسين - أثناء تعريف الحرج - هو: «ما أوقع على العبد مشقة زائدة عن المعتاد، على بدنه أو نفسه أو عليهما معاً حالاً أو مآلاً، غير معارض بما هو أشد منه، أو بما يتعلق به حق للغير مساوٍ له أو أكثر منه»[1].

- وقال الدكتور مناع القطان: «والحرج في الشرع يطلق على كل ما تسبب في ضيق سواء كان واقعاً على البدن أو على النفس أو عليهما معاً، وسواء كان هذا بوضع ما كان على الأمم السابقة من الآصار، أو عدم التكليف بما لا يطاق، أو إيجاد مخرج من الضيق»[2].

- وعرّفه الدكتور عبد الرحمٰن الكيلاني قائلاً: «هو كل ما أدى إلى مشقة زائدة في البدن أو النفس أو المال حالاً أو مآلاً»[3].

ويستفاد من هذه التعاريف كلها أن الحرج في الاصطلاح لا يخرج معناه عن الضيق الشديد المفضي إلى المشقة غير المعتادة سواء في الحال أو المآل. وبهذا يكون «رفع الحرج» هو إزالة هذا النوع من الضيق.

أما عن الفريق الثاني فنذكر منهم مثلاً الدكتور صالح بن عبد الله بن حميد الذي بدأ بتعريف الحرج قائلاً: هو «كل ما أدى إلى مشقة زائدة في البدن أو النفس أو المال حالاً أو مآلاً»[4].

ثم ثنى بتعريف «رفع الحرج» حين قال: «والمقصود برفع الحرج: إزالة ما يؤدي إلى هذه المشاق الموضحة في التعريف، ويتجه الرفع والإزالة إلى

(1) رفع الحرج في الشريعة الإسلامية: 32.
(2) نفسه، ص: 18.
(3) قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي: 275.
(4) رفع الحرج في الشريعة الإسلامية، ضوابطه وتطبيقاته: 47.

حقوق الله سبحانه لأنها مبنية على المسامحة»[1]. ولقد اتبع الدكتور عدنان محمد جمعة نفس المسلك حين عبر عن الحرج بالضيق، ثم انتقل إلى تعريف «رفع الحرج» قائلاً: «فهو التيسير على المكلفين بإبعاد المشقة عنهم في مخاطبتهم بتكاليف الشريعة الإسلامية»[2].

وكيفما كان الحال، فالمتأمل في تعريفات الفريقين لا يكاد يلحظ أي فرق جوهري بينها، إلا ما كان من حيث الصياغة فقط، وذلك لأنه بمجرد التوصل إلى معرفة المعنى الاصطلاحي للحرج سيصبح من المتيسر إدراك المدلول الاصطلاحي للمركب الإضافي «رفع الحرج» الذي لا يخرج عن إزالة كل ضيق شديد ـ سواء كان نفسياً أو حسياً ـ ويكون ذلك قبل الوقوع بمنع حصول المشاق غير المعتادة، وبعد الوقوع بارتفاع الإثم عن المكلفين الذين باشروا الفعل الشاق دون قصد مسبق. يقول الدكتور صالح بن عبد الله: «ويكون ذلك ـ أي: إزالة الحرج ـ إما بارتفاع الإثم عند الفعل، وإما بارتفاع الطلب للفعل، وحينما يرتفع ذلك ترتفع حالة الضيق التي يعانيها المكلف حينما يستشعر أنه يقدم على ما لا يرضي الله، وهذا هو الحرج النفسي والخوف من العقاب الأخروي. كما يرتفع الحرج الحسي حينما يكون التكليف شاقاً فيأتي العفو من الله ﷻ إما بالكف عن الفعل الموقع في الحرج، وإما بإباحة الفعل عند الحاجة إليه»[3].

2 ـ أدلة مشروعيته:

يستند مبدأ رفع الحرج في مشروعيته إلى أدلة كثيرة تبلغ مبلغ القطع[4]. والمتتبع لها يلحظ أنها لا تخرج عن ثلاثة أنواع، وهي:

النوع الأول: عبارة عن نصوص عامة قررت مشروعية هذا المبدإ ودلت

---

(1) نفسه: 48.
(2) رفع الحرج في الشريعة الإسلامية: 25.
(3) نفسه: 48 ـ 49.
(4) الموافقات: 1/ 340.

عليها من خلال عباراتها المقتضية لرفع الحرج والعسر، والإصر والأغلال عن المكلفين، وإرادة اليسر والتخفيف بالأمة الإسلامية. ومن هذه النصوص مثلاً:

- قوله تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [المائدة: 6].

- وقوله ﷻ: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَٰهِيمَ﴾ [الحج: 78].

- وقوله كذلك: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا۟ ٱلْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا۟ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [البقرة: 185].

- وقوله كذلك: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ [الأعراف: 157].

- وعن عروة الفقيمي - رضي الله تعالى عنه - قال: كنا ننتظر النبي ﷺ فخرج يقطر رأسه من وضوء أو غسل فصلى، فلما قضى الصلاة جعل الناس يسألونه: يا رسول الله أعلينا من حرج في كذا؟ فقال رسول الله ﷺ: «**لا أيها الناس، إن دين الله ﷻ في يسر، إن دين الله ﷻ في يسر، إن دين الله ﷻ في يسر، قالها هكذا ثلاثاً**»[1].

- وعن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «**إن الدين يسر ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه فسددوا وقاربوا**»[2].

النوع الثاني: عبارة عن نصوص خاصة بوقائع معينة تثبت مشروعية مبدإ رفع الحرج، والرخص وهو النوع الذي قال في شأنه الإمام الشاطبي رحمه الله: «وهو أمر مقطوع به، ومما علم من دين الأمة؛ كرخص القصر، والفطر، والجمع، وتناول المحرمات في الاضطرار. فإن هذا نمط يدل قطعاً على مطلق رفع الحرج والمشقة»[3].

---

(1) مسند الإمام أحمد: 5/ 69.

(2) صحيح البخاري: 1/ 23، كتاب الإيمان، باب الدين يسر وقول النبي ﷺ: «**أحب الدين إلى الله الحنفية السمحة**»، رقم الحديث: 39.

(3) الموافقات: 2/ 122.

ومن النصوص الواردة في هذا النوع نذكر ـ على سبيل المثال ـ ما يلي:

ـ قوله تعالى: ﴿لَّيْسَ عَلَى ٱلْأَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْمَرِيضِ حَرَجٌ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ يُدْخِلْهُ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ وَمَن يَتَوَلَّ يُعَذِّبْهُ عَذَابًا أَلِيمًا ﴿17﴾﴾ [الفتح: 17].

ـ وقوله ﷻ: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: 185].

ـ وقوله كذلك: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِى ٱلْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ إِنَّ ٱلْكَٰفِرِينَ كَانُوا۟ لَكُمْ عَدُوًّا مُّبِينًا ﴿101﴾﴾ [النساء: 101].

ـ وقوله عليه الصلاة والسلام: «**لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة**»[1].

ـ وعن عبد الله بن عمرو بن العاص ﵄ قال: قال لي النبي ﷺ: «**ألم أخبر أنك تقوم الليل، وتصوم النهار، قلت: إني أفعل ذلك، قال: فإنك إذا فعلت ذلك هجمت عينك، ونفهت نفسك، وإن لنفسك حقاً ولأهلك حقاً، فصم وأفطر وقم ونم**»[2].

النوع الثالث: الإجماع على عدم وقوع الحرج في التكليف، «وهو يدل ـ كذلك ـ على عدم قصد الشارع إليه. ولو كان واقعاً لحصل في الشريعة التناقض والاختلاف، وذلك منفي عنها؛ فإنه إذا كان وضع الشريعة على قصد الإعنات والمشقة، وقد ثبت أنها موضوعة على قصد الرفق والتيسير، كان الجمع بينهما تناقضاً واختلافاً، وهي منزهة عن ذلك»[3].

---

(1) صحيح البخاري: 1/ 303، كتاب الجمعة، باب السواك يوم الجمعة، رقم الحديث: 847.

(2) نفسه: 1/ 387، كتاب التهجد، باب ما يكره من ترك قيام الليل لمن كان يقومه رقم الحديث: 1102.

(3) الموافقات: 2/ 123.

3 ـ مظاهره:

استناداً إلى مضمون التعريف الاصطلاحي لرفع الحرج، وإلى فحوى أدلة مشروعيته، يتبين لنا أن الله سبحانه لما شرع أحكام دينه الحنيف جعلها سمحة يسيرة، لا ضيق فيها ولا إعنات، بحيث يستطيع الإنسان بفضل ما منحه خالقه من قدرة وطاقة أن يمتثل لها عن طواعية واختيار، وأن يداوم على النهوض بالتكاليف الشرعية دون ملل واستثقال.

والمتتبع لأحكام الشريعة الإسلامية يجدها خالية من الحرج والضيق، ومظاهر ذلك كثيرة، يمكن إجمالها في العناصر التالية[1]:

أ ـ أنها مبنية على التيسير نظراً لغالب الأحوال؛ وبيان ذلك أن الله تعالى لم يكلف عباده ابتداء بما لا يستطيعون وبما هو فوق طاقتهم رفعاً للحرج عنهم. قال ﷻ: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَاۚ﴾ [البقرة: 286]، وقال: ﴿لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَاۚ﴾ [الأنعام: 152]، وقال سبحانه: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَاۚ﴾ [الطلاق: 7].

ب ـ أن الله ﷻ يعمد إلى تغيير الحكم الشرعي من صعوبة إلى سهولة في الأحوال العارضة للأمة أو الأفراد تخفيفاً عنهم وتيسيراً. وكل هذا له تعلق بشرعية الرخص في الأحوال الطارئة التي تكون فيها مشقة غير معتادة.

ج ـ إن الشريعة الإسلامية لم تترك للمخاطبين بها عذراً في التقصير في العمل بها لأنها بنيت على أصول الحكمة والتعليل والضبط والتحديد. قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [المائدة: 50]، وقال: ﴿صِبْغَةَ ٱللَّهِۖ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ صِبْغَةًۖ وَنَحْنُ لَهُۥ عَٰبِدُونَ ﴿١٣٨﴾﴾ [البقرة: 138].

وهكذا نخلص إلى أن مظاهر مبدأ رفع الحرج في الشريعة الإسلامية: «لا تقتصر إذن على الرخص الموجودة عند اعتراض المشقات، وإنما من مظاهره أيضاً ما شرعه تعالى ابتداء من أحكام وتكاليف تقع تحت قدرة العبد ومكنته، بحيث تكون التكاليف الشرعية ميسورة مقدورة من غير حرج

(1) ينظر: كتاب مقاصد الشريعة الإسلامية للشيخ الطاهر بن عاشور، ص: 379.

ومشقة»[1]. ومرد ذلك كله - في حقيقة الأمر - إلى الحكمة الإلهية في التشريع التي راعت طبيعة الإنسان التكوينية، وجاءت ملائمة لمقومات الفطرة الإنسانية. يقول الشيخ الطاهر بن عاشور: «إن حكمة السماحة في الشريعة أن الله جعل هذه الشريعة دين الفطرة. وأمور الفطرة راجعة إلى الجبلة، فهي كائنة في النفوس، سهل عليها قبولها. ومن الفطرة النفور من الشدة والإعنات، قال تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْۚ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا ﴿٢٨﴾﴾ [النساء: 28]. وقد أراد الله تعالى أن تكون الشريعة الإسلامية شريعة عامة دائمة، فاقتضى ذلك أن يكون تنفيذها بين الأمة سهلاً، ولا يكون ذلك إلا إذا انتفى عنها الإعنات، فكانت بسماحتها أشد ملاءمة للنفوس؛ لأن فيها إراحة النفوس في حالي خويصتها ومجتمعها»[2].

* المطلب الثاني *

صلة مبدأ رفع الحرج بأصل اعتبار المآل

إن مبدأ رفع الحرج مرتبط أشد الارتباط بأصل اعتبار المآل؛ فلا حديث عن رفع الحرج إلا بعد التيقن أن الفعل شاق، وهذا لن يتحدد إلا بالنظر إلى آثار ذلك الفعل ومآلاته، أو بتعبير دقيق: إن اعتبار المآل هو السبيل لمعرفة مدى استدعاء الفعل للتيسير ورفع الحرج.

ولتوضيح هذا الأمر فضلت تناوله من خلال العنصرين التاليين:

1 - من جهة مضمون مبدأ رفع الحرج:

لما كان قصد الشارع قاصداً من التكليف المداومة عليه والاستمرار فيه، فقد انبنى مضمون مبدأ رفع الحرج على إزالة المشاق غير المعتادة التي تحصل للمكلف بسبب إدخال نفسه في العمل. وتبعاً لذلك، فإن أهمية اعتبار المآل في هذا المجال لن تتضح - بشكل جلي - إلا من خلال الحديث عن العلاقة التي تجمع المكلف بتلك الأعمال الشاقة.

(1) قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي: 292.

(2) مقاصد الشريعة الإسلامية: 271.

ومراعاة لمبدإ رفع الحرج، نهى الشارع سبحانه المكلف من القصد إلى إلزام نفسه اختيار الأعمال الشاقة الخارجة عن المعتاد، ظناً منه أنها من أسباب الأجر والثواب الكثير. وهذا ما ترشد إليه كثير من الأحاديث النبوية، نذكر منها:

ـ عن أنس بن مالك ﷺ، أنه جاء ثلاثة رهط إلى بيوت أزواج النبي ﷺ، يسألون عن عبادته، فلما اخبروا كأنهم تقالوها، فقالوا: وأين نحن من النبي ﷺ؟ قد غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر، قال أحدهم: اما أنا فأصلي الليل أبداً، وقال الآخر: أنا أصوم الدهر ولا أفطر، وقال الآخر: أنا أعتزل النساء فلا أتزوج أبداً، فجاء رسول الله ﷺ فقال: «**أنتم الذين قلتم كذا وكذا، أما والله إني لأخشاكم لله وأتقاكم له، لكني أصوم وأفطر، وأصلي وأرقد، وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني**»[1].

ـ وعن أنس ﷺ أيضاً، قال: دخل رسول الله المسجد وحبل ممدود بين سارتين، فقال: «**ما هذا؟**» قالوا: لزينب تصلي، فإذا كسلت أو فترت أمسكت به، فقال حلوه، «**ليصل أحدكم نشاطه، فإذا كسل أو فتر قعد**»، وفي حديث زهير: «**فليقعد**»[2].

ـ وعن عائشة ﷺ، أن الحولاء بنت تويت بن حبيب بن أسد بن عبد العزى مرت بها وعندها رسول الله ﷺ، قالت: فقلت: هذه الحولاء بنت تويت، وزعموا أنها لا تنام الليل، فقال رسول الله ﷺ: «**لا تنام الليل خذوا من الأعمال ما تطيقون، فوالله لا يسأم الله حتى تسأموا**»[3].

---

(1) فتح الباري شرح صحيح البخاري: 9/ 129، كتاب النكاح، باب الترغيب في النكاح لقوله تعالى: ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ﴾، رقم الحديث: 5063؛ وصحيح مسلم: 2/ 1020، كتاب النكاح، باب استحباب النكاح لمن تاقت نفسه إليه ووجد مؤنة، واشتغال من عجز عن المؤن بالصوم، رقم الحديث: 1401.

(2) صحيح مسلم: 1/ 541 ـ 542، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب أمر من نعس في صلاته أو استعجم عليه القرآن أو الذكر بأن يرقد أو يقعد حتى يذهب عنه ذلك، رقم الحديث: 784.

(3) نفسه، ص: 5425، رقم الحديث: 785.

من خلال هذه الأحاديث النبوية ـ وغيرها كثير ـ نلحظ أن النبي ﷺ، اعتبر المآلات التي تترتب عن التشديد عن النفس، وإلزامها الأعمال الشاقة الخارجة عن الطاقة والوسع، وقد أرشد إليها الإمام الشاطبي بقوله: «فاعلم أن الحرج مرفوع لوجهين:

أحدهما: الخوف من الانقطاع عن الطريق، وبغض العبادة، وكراهة التكليف. وينتظم تحت هذا المعنى الخوف من إدخال الفساد عليه في جسمه أو عقله أو مآله أو حاله.

والثاني: خوف التقصير عند مزاحمة الوظائف المتعلقة بالعبد المختلفة الأنواع؛ مثل قيامه على أهله وولده، إلى تكاليف أخر تأتي في الطريق، فربما كان التوغل في بعض الأعمال شاغلاً عنها، وقاطعاً بالمكلف دونها؛ وربما أراد الحمل للطرفين على المبالغة في الاستقصاء، فانقطع عنهما»[1].

يستفاد من هذا النص أن اعتبار المآل يمثل أحد الضوابط الأساسية للمشقة غير المعتادة التي توجب التيسير ورفع الحرج عن المكلفين. وهذا ما عبر عنه الإمام الشاطبي في موضع آخر قائلاً: «إذا كان العمل يؤدي الدوام عليه إلى الانقطاع عنه، أو بعضه، أو إلى وقوع خلل في صاحبه: في نفسه أو ماله، أو حال من أحواله، فالمشقة هنا خارجة عن المعتاد. وإن لم يكن فيها شيء من ذلك في الغالب فلا يعد في العادة مشقة، وإن سميت كلفة»[2].

إلا أنه لا بد من التمييز ههنا بين الحالة التي تحدثنا عنها، والحالة التي يكون فيها المآل عبارة عن مشقة غير معتادة ولكنها تابعة للعمل الذي أمر به الشارع سبحانه.

يقول الإمام الشاطبي: «فإن كانت معتادة فذلك الذي تقدم الكلام عليه، وأنه ليست المشقة فيه مقصودة للشارع من جهة ما هي مشقة. وإن لم تكن معتادة فهي أولى أن لا تكون مقصودة للشارع. ولا يخلو عند ذلك أن تكون

---

(1) الموافقات، 2/ 136.

(2) الموافقات، 2/ 123.

حاصلة بسبب المكلف واختياره، مع أن ذلك العمل لا يقتضيها بأصلها، أولاً»؛ فإن كانت حاصلة بسببه كان ذلك منهياً عنه، وغير صحيح في التعبد به؛ لأن الشارع لا يقصد الحرج فيما أذن فيه. . .

وأما إن كانت تابعة للعمل كالمريض الغير القادر على الصوم أو الصلاة قائماً، والحاج لا يقدر على الحج ماشياً أو راكباً، إلا بمشقة خارجة عن المعتاد في مثل العمل، فهذا هو الذي جاء فيه قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: 185]، وجاء فيه مشروعية الرخص»[1].

ولقد فصل الإمام الشاطبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ القول في الحالة الثانية؛ فبين أن المكلف يمكنه الأخذ فيها بالرخصة، لكن في حالة عدم قيامه بذلك فهو على وجهين[2]:

أولهما: أن يعلم أو يظن أن مآل ذلك العمل هو إدخال الفساد على النفس أو الجسم أو الجسد أو العقل أو العادة، أو أنه لم يعلم بذلك المآل حتى باشر العمل، فهنا لا بد له من الإمساك وعدم الاستمرار. والأدلة التي أرشدت إلى ذلك كثيرة، نذكر منها:

- قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَـٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا۟ مَا تَقُولُونَ﴾ [النساء: 43].

- وعن جابر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ، قال: رأى رسول الله ﷺ رجلاً في سفر في ظل شجرة يرشح عليه الماء، فقال: «**ما بال صاحبكم؟**» قالوا: صائم يا رسول الله، قال: «**ليس من البر الصيام في السفر، فعليكم برخصة الله التي رخص الله لكم فاقبلوها**»[3].

وعن عائشة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهَا قالت: إني سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**لا صلاة بحضرة الطعام ولا هو يدافعه الأخبثان**»[4].

(1) الموافقات، 2/ 133 ـ 134.
(2) ينظر: نفس المصدر، 134 ـ 135.
(3) سنن النسائي: 4/ 176، كتاب الصيام، باب ما يكره من الصيام في السفر، رقم الحديث: 2258.
(4) صحيح مسلم: 1/ 393، كتاب الصلاة، باب كراهة الصلاة بحضرة الطعام الذي يريد =

ـ وعن عبد الرحمٰن بن أبي بكرة قال: ثم كتب أبي وكتبت له إلى عبيد الله بن أبي بكرة وهو قاض بسجستان، أن لا تحكم بين اثنين وأنت غضبان، فإني سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**لا يحكم أحد بين اثنين وهو غضبان**»[1].

وثانيهما: أن يعلم المكلف أو يظن أن ذلك العمل لن يكون مآله عبارة عن إدخال فساد، ولكنه لا يخلو من إلحاق المشقة غير المعتادة، ففي هذه الحالة يكون المكلف مخيراً بين الأخذ بالعزيمة ـ شريطة أن يكون ذلك بقصد العمل الذي يعظم أجره لعظم مشقته غير المعتادة، لا بقصد تلك المشقة لعظم أجرها[2] ـ أو الأخذ بالرخصة على الجملة.

وهكذا، فالمتتبع لمضمون مبدأ رفع الحرج يلحظ مدى الأهمية القصوى التي يحتلها أصل اعتبار المآل في تحديد حالاته؛ إذ المعول عليه من قبل المكلف في إدراك ما سيترتب عن القيام بالأعمال الشاقة الخارجة عن المعتاد من إفساد لحياته وضياع لحقوق غيره بسبب مزاحمة الوظائف المتعلقة به، المختلفة الأنواع.

وبهذا يحق لنا القول ـ مرة أخرى ـ: إن اعتبار المآل هو الضابط الأساس لمعرفة مدى استدعاء أفعال المكلفين للتيسير والتخفيف ورفع الحرج.

2 ـ من جهة مسالك تحققه:

مسالك تحقق مبدإ رفع الحرج هي مجموع الأدوات والطرق الإجرائية التي يتوسل بها المجتهد أثناء تفعيل هذا المبدإ في الواقع، وذلك بغية تجنب سلبيات التطبيق الآلي وما يسببه من حرج وإعنات بالنسبة للمكلفين.

= أكله في الحال، وكراهة الصلاة مع مدافعة الأخبثين، رقم الحديث: 559.

(1) صحيح مسلم: 3/ 1342، كتاب الأقضية، باب كراهة قضاء القاضي وهو غضبان، رقم الحديث: 1717، وسنن الترمذي: 3/ 620، كتاب الأحكام، باب ما جاء لا يقضي القاضي وهو غضبان، رقم الحديث: 1334.

(2) أورد الإمام الشاطبي كثيراً من الاعتراضات التي يمكن أن تتجه إلى هذا الشرط، ثم قام بالرد عليها إجمالاً وتفصيلاً. ينظر: كتاب الموافقات: 2/ 129 وما بعدها.

ولما كان المجتهد قاصداً تجسيد مبدإ رفع الحرج ـ أثناء التطبيق الفعلي للأحكام الشرعية ـ على الواقع المعيش، فقد أصبح لزاماً عليه استحضار مقومات أساسية تأتي في مقدمتها: ضرورة التعامل مع الواقع من خلال كونه عبارة عن حالات متعددة ومختلفة الخصوصيات، مما يوجب عليه امتلاك فقه منهجي يعتمد على كثير من الأدوات الإجرائية والأسس المنهجية التي تفضي ـ أثناء الاعتماد عليه ـ إلى تحقيق اليسر ورفع الحرج عن المكلفين.

ولما كان الأمر ههنا يتعلق بإبراز العلاقة الرابطة بين أصل اعتبار المآل ومبدأ رفع الحرج من خلال مسالك تحققه، فإنني سأكتفي في هذا المقام بعرض ثلاثة مسالك أساسية، وهـي:

أ ـ مسلك التدرج في التطبيق:

التدرج في التطبيق معناه اتباع مراحل مضبوطة أثناء تنزيل الأحكام الشرعية على محالها، وذلك بقصد الوصول إلى تحقيق الأهداف المرسومة والمتمثلة في جلب المصالح للمكلفين ودفع المفاسد عنهم، وكذلك في التيسير ورفع الحرج عنهم، وقريب من هذا قال الدكتور يوسف القرضاوي: «ولا نعني بالتدرج هنا مجرد التسويف وتأجيل التنفيذ، واتخاذ كلمة التدرج «تكأة» للإبطاء بإقامة أحكام الله، وتطبيق شرعه، بل نعني بها «تحديد الأهداف» بدقة وبصيرة، و«تحديد الوسائل» الموصلة إليها بعلم وتخطيط دقيق، و«تحديد المراحل» اللازمة للوصول إلى الأهداف، بوعي وصدق، بحيث تسلم كل مرحلة إلى ما بعدها بالتخطيط والتنظيم والتصميم حتى تصل المسيرة إلى المرحلة المنشودة والأخيرة»[1].

وانطلاقاً من مضمون هذا التعريف يتضح لنا أن مسلك التدرج في التطبيق يرتكز على اتباع مراحل متدرجة تنبني على التقديم والتأخير في التنزيل، وتراعى فيها المقاصد المبتغاة، وما قد يترتب عن ذلك من آثار على حياة المكلفين.

---

(1) السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها: 328، وفي فقه الأولويات: 97.

وللتذكير فقط، فإن هذا المسلك يستمد مشروعيته من تلك المنهجية التي سلكها القرآن الكريم في تشريعه، ونهجها الرسول ﷺ في دعوته، واتبعها السلف الصالح رضي الله عنهم أثناء سياستهم الرعايا، وأدلة ذلك كثيرة، نذكر منها:

أن أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها، قالت: «إنما نزل أول ما نزل منه سورة من المفصل فيها ذكر الجنة والنار، حتى إذا ثاب الناس إلى الإسلام نزل الحلال والحرام، ولو نزل أول شيء: «لا تشربوا الخمر» لقالوا: لا ندع الخمر أبداً، ولو نزل «لا تزنوا» لقالوا: لا ندع الزنا أبداً»(1).

وعن ابن عباس رضي الله عنهما أن معاذا قال: «لما بعثني رسول الله ﷺ: قال «**إنك تأتي قوماً من أهل الكتاب فادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله وأني رسول الله. فإن هم أطاعوا لذلك، فأعلمهم أن الله افترض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة، فإن هم أطاعوا لذلك، فأعلمهم أن الله قد افترض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم، فإن هم أطاعوا لذلك، فإياك وكرائم أموالهم، واتق دعوة المظلوم فإنه ليس بينها وبين الله حجاب**»(2).

وفيما يحكى عن عمر بن عبد العزيز أن ابنه عبد الملك قال له: «ما لك لا تنفذ الأمور؟ فوالله ما أبالي لو أن القدور غلت بي وبك في الحق» قال له عمر: «لا تعجل يا بني، فإن الله ذم الخمر في القرآن مرتين، وحرمها في الثالثة. وإني أخاف أن أحمل الحق على الناس جملة، فيدفعوه جملة، ويكون من ذا فتنة»(3).

إن هذه الأدلة ـ وغيرها كثير ـ ترشد كلها إلى ضرورة مراعاة مسلك التدرج أثناء تنزيل الأحكام الشرعية على واقع الناس، وعند الاحتكام إليها وإقامة الحياة عليها.

---

(1) صحيح البخاري: 9/ 38 ـ 39، كتاب فضائل القرآن، باب تأليف القرآن، رقم الحديث: 4993.

(2) صحيح مسلم: 1/ 5، كتاب الإيمان، باب الدعاء إلى الشهادتين وشرائع الإسلام، رقم الحديث: 19.

(3) الموافقات: 2/ 93 ـ 94.

ومما تجدر الإشارة إليه أن مسلك التدرج نوعان[1]: **تدرج كمي** يرتكز على تقديم بعض الأحكام بالتطبيق وتأخير أخرى إلى أجل لاحق. **وتدرج كيفي** ينمو فيه الإيجاب والمنع من الأخف إلى الأشد كما كان في مبدأ نزول الوحي، لكن هذا النوع الأخير ليس هو المقصود عندنا؛ لأنه لا مجال للتصرف في أحكام الدين بالزيادة والنقصان، بعد اكتمال التشريع، إلا إذا تعلق الأمر بوضع النظم والقوانين والبرامج فذلك أمر من طبيعته عدم الثبات.

ولما كان التدرج مسلكاً رئيساً من مسالك مبدأ رفع الحرج في الشريعة الإسلامية، فقد كان اعتبار المآل فيه واضحاً بشكلي جلي، إذ الحكمة من مراعاة التدرج أثناء تطبيق الأحكام تتجلى في استحضار اليسر المفضي في المآل إلى قبول التكليف والامتثال له، ثم إلى الاستمرار والمداومة عليه، وكل هذا راجع إلى كون الطبائع ـ بصفة عامة ـ لا تقبل التكاليف جملة واحدة، ولا تتخلى عن عاداتها ومألوفها دفعة واحدة، وإنما يروض الناس على قبول التكاليف ترويضاً، ولهذا الأمر أخرت كثير من التكاليف في ابتداء الإسلام اعتباراً لما قد يؤول إليه تقديمها من إلحاق الضيق والحرج الشديدين بالمكلفين، فينجم عن ذلك النفور من الإسلام، وفي هذا يقول سلطان العلماء العز بن عبد السلام: «ولفضل الإيمان تأخرت الواجبات عند ابتداء الإسلام ترغيباً فيه، فإنها لو وجبت في الابتداء لنفروا من الإيمان لثقل تكاليفه، ولذلك أمثلة:

أحدها: أن الله أخر إيجاب الصلاة إلى ليلة الإسراء لأنه لو أوجبها في ابتداء الإسلام لنفروا من ثقلها عليهم.

المثال الثاني: الصيام لو وجب في ابتداء الإسلام لنفروا من الدخول في الإسلام.

المثال الثالث: تأخير وجوب الزكاة إلى ما بعد الهجرة لأنها لو وجبت في الابتداء لكان إيجابها أشد تنفيراً لغلبة الضنة بالأموال.

---

(1) ينظر في: فقه التدين، فهماً وتنزيلاً للدكتور عبد المجيد النجار: 2/ 137 ـ 138.

المثال الرابع: الجهاد لو وجب في الابتداء لأباد الكفرة أهل الإسلام لقلة المؤمنين وكثرة الكافرين.

المثال الخامس: القتال في الشهر الحرام لو أحل في ابتداء الإسلام لنفروا منه لشدة استعظامهم لذلك، وكذلك القتال في البلد الحرام.

المثال السادس: القصر على أربع نسوة، لو ثبت في ابتداء الإسلام لنفرت الكفار من الدخول فيه، وكذلك القصر على ثلاثة طلقات، فتأخرت هذه الواجبات تأليفاً على الإسلام الذي هو أفضل من كل واجب، ومصلحته تربو على جميع المصالح»[1].

وانطلاقاً من استقراء هذه الأمثلة التي عرضها الإمام العز بن عبد السلام نخلص إلى أن من مسوغات الأخذ بمسلك التدرج في تنزيل الأحكام الشرعية: النزعة إلى التخفيف والتيسير والابتعاد عن الوقوع في الحرج الشديد الذي يؤول إلى الابتعاد عن الإسلام.

وبناء على ما سبق نخلص إلى أن المجتهد عندما يتبع مسلك التدرج في التطبيق فإنما يفعل ذلك اعتباراً منه لما قد يؤول إليه الأمر إبان الانتقال الفجائي، أو أثناء تنزيل الأحكام الشرعية جملة دون مراعاة الظروف والمعطيات الواقعية، فقد يكون المآل ـ في غياب الالتزام بمسلك التدرج ـ عبارة عن إلحاق الحرج الشديد بالمكلفين، والشعور بالسآمة والتثاقل أثناء القيام بالتكاليف الشرعية... الأمر الذي ينتهي بالتوقف والنفور من الشريعة الإسلامية.

وفي حقيقة الأمر ـ واستحضاراً لهذه الخلاصة ـ كم استغرب من أولئك الذين يقفون موقفاً سلبياً من مسلك التدرج في التطبيق، ولا يقدرون خطورة المآلات السالفة الذكر، فتراهم يطالبون بالتطبيق الفوري لأحكام الشريعة الإسلامية ـ كالحدود مثلاً ـ ظناً منهم أن الالتزام بالمرحلية والتدرج في التطبيق هو ضرب من الإقرار للباطل...

---

(1) قواعد الأحكام في مصالح الأنام: 1/ 50 ـ 51.

والحقيقة أن هذا الموقف الرافض لمسلك التدرج ما هو إلا نموذج من تلك المواقف العاطفية المحكومة بالنظرة المثالية، والتي تأتي غالباً نتيجة عدم امتلاك الفقه المنهجي المبني على استحضار المعطيات الواقعية واعتبار المآلات والمقاصد الشرعية.

ب ـ مسلك التأجيل:

ينبني هذا المسلك على فكرة مفادها أنه أثناء تطبيق الأحكام الشرعية على محالها قد يتبين للمجتهد أن حكماً ما لم يحن وقت تطبيقه، نظراً لعدم توفر الشروط اللازمة في المحل المراد تنزيله عليه، فيؤجل العمل به إلى وقت آخر تتوفر فيه تلك الشروط، وذلك حتى لا يكون هناك تعسف في التطبيق فيؤول إلى إلحاق الحرج والضيق الشديدين بالمكلفين، وهذا ما يفهم من تعريف الدكتور عبد المجيد النجار ـ لهذا المسلك ـ الذي جاء فيه: «والمقصود بالتأجيل، هو العدول عن تطبيق الحكم الشرعي في ظرف معين، وإسقاط العمل به في ذلك الظرف، حتى يحين ظرف آخر مناسب يعاد فيه ذلك الحكم إلى التطبيق»[1].

وانطلاقاً من فحوى التعريف تتجلى أهمية مسلك التأجيل في كونه من الأسس المنهجية التي يتبعها المجتهد أثناء التطبيق، وأن أي تغافل عنه إبان إجراء الأحكام الشرعية على واقع الناس سيؤول ـ لا محالة ـ إلى حرج شديد قد يذهب بالمقصد الذي من أجله شرعت تلك الأحكام.

واعتباراً لهذا المآل يصبح من الضروري لأي مجتهد الإحاطة بملابسات الواقعة المراد تطبيق الحكم الشرعي عليها، ومعرفة مدى توفرها على مبررات التأجيل التي تكون ـ في حقيقة الأمر ـ عبارة عن موانع تحول دون تحقيق المصلحة المقصودة من تطبيق الحكم الشرعي.

وبهذا يتبين أن العمل بمسلك التأجيل إبان تطبيق الأحكام الشرعية رهين بتحقيق شرطين أساسيين:

---

(1) في فقه التدين: 2/ 139.

أولهما: اعتبار مآل التطبيق الآلي، وتقدير حجم خطورته على حياة المكلفين.

وثانيهما: التأكد من وجود مبررات التأجيل.

ومن جانب آخر، فإن العمل بمسلك التأجيل لا يعني - بأي حال من الأحوال - الإلغاء لتطبيق الحكم، أو التعطيل التام له، وإنما هو إجراء استثنائي يتخذه المجتهد بعد إحاطته التامة بظروف الواقعة المراد تطبيق الحكم عليها، وتوصله إلى أن إجراء الحكم المجرد عليها لن يحقق مقصده الشرعي، بل سيكون مآله عبارة عن إلحاق الحرج والضيق بالمكلفين، وقد كان ذلك صنيع عمر بن الخطاب رضي الله عنه في كثير من اجتهاداته، نذكر منها ما يلي:

- **تأجيل تطبيق حكم الحد في السرقة عام المجاعة:**

لقد عمت المجاعة في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه المجتمع كله، وكثر فيه المحاويج والمضطرون حتى أصبح من الصعب آنذاك التمييز بين المستغني منهم والسارق لغير حاجة من غيره، واشتبه من يجب عليه الحد بمن لا يجب عليه[1]. وفي هذا الظرف اهتدى الفاروق رضي الله عنه إلى اجتهاد مبني على اعتبار المآل، فأجل تطبيق الحد على السارق لأنه فهم رضي الله عنه أن آخذ المال في هذا العام لا يوصف بأنه سارق ما دامت الظروف المعيشية الشريفة التي يمكن أن يستغني فيها عن الكسب الحرام غير متوفرة، وهو كذلك لا يكاد يسلم من ضرورة تدعوه إلى ما يسد به رمقه، يقول الدكتور القرضاوي: «وعام المجاعة من غير شك، هو ظرف زماني يغلب فيه وجود أفراد مضطرين... فهو مظنة لوجوب الحق لهم على المجتمع، ولا ينظر في هذا لتحقق الضرورة فعلاً بالنسبة لشخص السارق، أو عدم تحققها حتى يقطع أو لا يقطع، فإن هذا موطن من مواطن الحدود، والحدود تدرأ بالشبهات، فيكفي أن يقول الحاكم: لعل هذا إنما سرق لضرورة ألجأته إلى السرقة، فتكون هذه شبهة قوية تدرأ عنه الحد»[2].

---

(1) ينظر: إعلام الموقعين: 3/ 12.

(2) القرضاوي، السياسة الشرعية: 203.

وهكذا نفهم أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه لما أدرك أن إقامة الحد على السارق في هذا الظرف ـ أي: عام المجاعة أو الرمادة ـ لن يحقق مقصده في التربية والردع، وإنما سيؤول إلى الحرج والضيق الشديدين، لم يعجل بتطبيق الحكم، وإنما أجله إلى حين توفر الظروف الملائمة.

- **تأجيل حصة المؤلفة قلوبهم لمّا عز الإسلام:**

لقد شرع الله تعالى أن يكون للمؤلفة قلوبهم نصيب من الزكاة، وذلك في قوله سبحانه: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَٰرِمِينَ وَفِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿60﴾﴾ [التوبة: 60].

لكن لما عز الإسلام وقوي المسلمون لم ير عمر بن الخطاب رضي الله عنه حاجة لتأليف القلوب فمنع سهم المؤلفة قلوبهم وهو رضي الله عنه لم يخالف النص القرآني بصنيعه هذا لأنه لم يكن في عهد أبي بكر ولا في عهده مؤلفة حتى يعطيهم حصتهم تماماً مثل ما يمكن أن يقع للفقراء والمساكين؛ فعندما لا يوجد من يأخذ سهميهما يؤجل العمل بالنص القرآني إلى حين وجود المستحقين.

وانطلاقاً من هذا، لا يمكن اعتبار ما أقدم عليه عمر بن الخطاب نسخاً لنص الآية الكريمة، أو إبطالاً للعمل بها، وإنما هو تأجيل للعمل بحكمها إلى حين الحاجة إلى تأليف القلوب من قبل المسلمين يقول الدكتور محمد بلتاجي: «إن عمر بن الخطاب رضي الله عنه لم يلغ النص القرآني، ولم يفرغه من محتواه العملي، إنما اشترط فقط لتطبيقه أن تتوفر شروط هذا التطبيق، وقد توفرت بالفعل بعد عمر فعمل المسلمون بالنص الذي كلما توفرت شروط العمل به عمل به[1]»، فهو نص خالد دائم باق حتى يرث الله الأرض

(1) نقل الدكتور بلتاجي عن ابن سعد في طبقاته أنه قد حدث ذلك بالفعل في عهد عمر بن عبد العزيز حين تألف قلب البطريق وأعطاه ألف دينار لحاجة المسلمين ومصلحتهم وعملا بالآية والسنة. ينظر: منهج عمر بن الخطاب في التشريع: 172.

ومن عليها»[1].

وبهذا يكون عمر بن الخطاب ﷺ من خلال اجتهاده في هذه المسألة قد اعتبر مآل التطبيق الآلي، وأدرك أن صرف الزكاة للمؤلفة قلوبهم في الظرف الذي عز فيه الإسلام وقوي أهله لن يحقق المصلحة المقصودة، وهي استمالة القلوب لنصرة الإسلام، فاهتدى ﷺ إلى تأجيل العمل بالحكم إلى ظرف آخر يضطر المسلمون فيه إلى تأليف القلوب.

ج ـ مسلك الاستثناء:

ينبني هذا المسلك على فكرة نفي التعميم أثناء تنزيل الأحكام، بمعنى أنه أثناء وجود حالة ما متميزة بخصائص معينة تجعلها غير جاهزة لتطبيق الحكم عليها، فلا بد من استثنائها وعدم إجراء الحكم عليها حتى لا يكون مآل التطبيق عبارة عن إلحاق الحرج والضيق من حيث وضع للتيسير ورفع الحرج عن المكلفين. ولقد أحسن الدكتور عبد المجيد النجار تصوير هذا المسلك حين قال: «وذلك بأن تستثنى واقعة معينة أو فرد معين من بين وقائع وأفراد من ذات النوع، فلا يجري عليهما الحكم الشرعي لما يتبين من أن تلك الواقعة أو الفرد تحف بهما ملابسات تؤدي إلى مفسدة لو أجري عليهما حكم النوع»[2].

ومن هنا يتبين أن المجتهد لا يلجأ إلى مسلك الاستثناء إلا بعد إدراكه التام أن اطراد تطبيق الحكم المجرد سيؤول إلى حرج ومشقة شديدين «لأن الأصل إذا أذى القول بحمله على عمومه إلى الحرج، أو إلى ما لا يمكن عقلاً أو شرعاً، فهو غير جار على استقامة ولا إطراد فلا يستمر الإطلاق»[3]. وهذا ما ظهر ـ بشكل جلي ـ من خلال تفعيل مبدأ رفع الحرج في الواقع المعيش، إذ أبان عن حقيقة مفادها أنه كلما أجري الحكم المجرد باطراد على الوقائع والأحداث ـ دون مراعاة مسلك الاستثناء ـ كان المآل عبارة عن إلحاق

(1) منهج عمر بن الخطاب في التشريع: 192.
(2) في المنهج التطبيقي الشريعة الإسلامية: 77 ـ 78.
(3) الموافقات: 1/ 102.

الحرج الشديد بالمكلفين، أو الوقوع فيما لا يمكن عقلاً أو شرعاً. ومن الأمثلة التطبيقية الدالة على ذلك اجتهاد عمر بن الخطاب ﷺ في مسألة توزيع أرض العراق على الجنود الفاتحين: فقد استثنى ﷺ هذه المسألة من أن يجري عليها الحكم الشرعي الخاص بتقسيم الفيء على الفاتحين معتبراً في ذلك كل المآلات المتوقعة، وقد عبر عن ذلك بقوله: «والله لا يفتح بعدي بلد فيكون فيه كبير نيل، بل عسى أن يكون كلّاً على المسلمين فإذا قسمت أرض العراق بعلوجه، فما يسد به الثغور؟ وما يكون للذرية والأرامل بهذا البلد وبغيره من أهل الشام والعراق؟»[1].

إن الرأي الذي استقر عليه الفاروق ﷺ ووافقه عليه كبار الصحابة من المهاجرين والأنصار ـ رضوان الله عليهم ـ في الأرض المفتوحة لم يخالف الحكم الشرعي، ولم يبطل العمل بالنص القرآني، وإنما كان نابعاً من اجتهاد شرعي روعيت فيه المصلحة العامة، واتخذ الاستثناء مسلكاً حتى لا يؤول الأمر ـ في غياب ذلك ـ إلى مفاسد تلحق الناس من بعد.

وانطلاقاً من هذا المثال التطبيقي يتضح أن إعمال مسلك الاستثناء رهين بمدى اعتبار المجتهد للمآلات المتوقعة، وبيان ذلك أنه لا بد في كل واقعة من التمييز بين حالتين:

إحداهما: الحالة العادية التي تكون فيها الظروف مناسبة لتطبيق الحكم الشرعي دون إفضاء إلى ضيق أو حرج شديد.

والثانية: الحالة الخاصة بالظرف الطارئ الذي يقتضي التيسير ورفع الحرج، والذي اعمل فيه مسلك الاستثناء تجنباً لما قد يترتب على التطبيق الآلي من حرج شديد أو مشقة بالغة قد تصل إلى الهلاك، أو الوقوع في مفاسد يأباها الشرع والعقل السوي، وإلى هذه المعاني كلها نبه الدكتور فتحي الدريني حين قال: «قد يرى مجتهد، أو فريق من المجتهدين أن «مناط قاعدة ما» أو مضمونها الذي ربط به حكمها، متحقق في الجزئية المعروضة، تحققاً

---

(1) ينظر: منهج عمر بن الخطاب في التشريع: 159.

كاملاً، ويثبت ذلك بالأدلة والبحث العلمي، والتحليل الاجتهادي، بينما يرى فريق آخر من المجتهدين أن في هذه «الجزئية» معنى دقيقاً يجعل مناط تلك القاعدة غير متحقق فيها، مما يستوجب استثناءها. . .

أو بعبارة أخرى، يرى المجتهد ـ حال التطبيق ـ تعارضاً متوقعاً بين مصلحة الأصل، ومفسدة المآل، وهذه الأخيرة مساوية للأولى، أو راجحة عليها، الأمر الذي يستوجب استثناءها من عموم القاعدة أو الأصل العام، والحكم عليها بحكم آخر مناسب، بناء على دليل أقوى من شأنه أن يحول دون الإفضاء إلى تلك النتائج غير المشروعة، أو قد يوقف تطبيق تلك القاعدة أو النص العام ريثما تزول تلك الظروف، تجنباً لتلك النتائج التي لم يقصدها المشرع قطعاً»[1].

وبالجملة، فإن مسلك الاستثناء يكاد لا يفارق الأحكام الشرعية أثناء تطبيقها؛ لأن ظروف التنزيل لا تطابق التنظير دائماً، ويبقى إعماله في كل الأحوال رهين باعتبار المآلات المتوقعة، وذلك بغية ضمان التطبيق السليم للأحكام الشرعية.

وفي الختام، لا بد من الإشارة إلى أن مسلك الاستثناء ـ رغم أهميته ـ ليس هو الأصل الذي يجب أن يلجأ إليه المجتهد باستمرار، بل إنه أداة إجرائية مؤقتة يتم إعمالها رفعاً للحرج والضيق عن المكلفين، ودفعاً لكل المفاسد المتوقعة.

واستنتاجاً مما سبق ذكره في هذا المبحث أقول: إن أهم فائدة عملية تجنى من خلال رصد العلاقة الرابطة بين مبدأ رفع الحرج وأصل اعتبار المآل هي تلك المتعلقة بضرورة استحضار «مسالك تحقق مبدأ رفع الحرج» من قبل المجتهد، والعمل بها في الحالات التي يكون تطبيق الحكم الشرعي مفضياً في المآل إلى غير مقصوده، وذلك حتى لا يلحق بالناس الضيق والحرج، وحتى تحقق الأحكام الشرعية المراد تنزيلها أهدافها ومقاصدها المرسومة.

---

(1) بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله: 1/ 126 ـ 127.

المبحث الثاني

مبدأ تغير الحكم الشرعي

إن الأحكام الشرعية معللة بمصالح العباد، فأينما كان حكم الله تعالى كانت المصلحة الشرعية. لكن إذا تغيرت هذه المصلحة وتبدلت، فإن الحكم كذلك يتغير ويتبدل تبعاً لكون الشريعة الإسلامية جاءت لتحقيق مصالح العباد، ودرء المفاسد عنهم.

وبالنظر إلى أهمية مبدإ تغير الحكم الشرعي[1] سأحاول في هذا المبحث إبراز علاقته بأصل اعتبار المآل، وذلك من خلال الحديث عن موجبات التغيير ومجالاته. لكن قبل ذلك أرى من الضروري إبراز المقصود من تغير الحكم الشرعي، وكذلك تحرير محل النزاع في بعض المسائل المتعلقة بهذا المبدإ.

* المطلب الأول *

معنى مبدأ تغير الحكم الشرعي

نظراً لكثرة التعاريف التي أعطيت لمبدإ تغير الحكم الشرعي سأحاول هاهنا الاكتفاء ببعضها، وذلك للتمثيل فقط، واختيار المناسب منها.

---

(1) احتفى كثير من الفقهاء بهذا المبدأ، وممن تحدث عنه بوضوح الإمام الشاطبي في كتابيه: الموافقات والاعتصام، والإمام ابن قيم الجوزية الذي خصه بفصل عنونه بـ«تغير الفتوى في الفروق، وتميز الفتوى، وشيخه الإمام العز بن عبد السلام في كتابه قواعد الأحكام».

ولقد تبعهم في ذلك كثير من الباحثين المعاصرين نذكر منهم الشيخ مصطفى أحمد الزرقا في كتابه المدخل الفقهي العام، والدكتور الصادق عبد الرحمٰن الغرياني في كتابه «الحكم الشرعي بين النقل والعقل»، والدكتور عبد السلام التونجي في كتابه «مؤسسة الأباحة في الشريعة الإسلامية»، والدكتور زيد بوشعراء في أطروحته «عوامل تغير الأحكام في التشريع الإسلامي».

لقد أشار الشيخ أحمد الزرقا إلى أن مبدأ تغير الأحكام الشرعية يأتي عند البعض مرادفاً للإحداث والابتداء، إذ عبر عن ذلك قائلاً: «وقيل تغير الأحكام إحداثها وابتداء سنها بعد أن لم تكن، كما فعل عمر بن عبد العزيز فإنه قال: ستحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور»[1].

وذهب الدكتور إسماعيل كوكسال إلى القول بأن: «المقصود من التغير في الحكم الشرعي هو انتقاله من حالة كونه مشروعاً إلى حالة كونه ممنوعاً، أو أن يكون ممنوعاً فيصبح مشروعاً باختلاف درجات المشروعية والمنع...»[2].

أما الدكتور صبحي محمصاني فقد صرح قائلاً: «ولكن القصد من التغيير هو تغيير التفسير والاجتهاد لهذه النصوص، على ضوء الضرورة أو تغيير العلل التي بنيت عليها، أو انتفاء الشروط اللازمة لتطبيقها»[3].

إننا بالتأمل في مضمون هذه التعريفات نلحظ أن هناك تبايناً واضحاً بينها، ـ خصوصاً ما بين الأول منها والأخيرين ـ الأمر الذي يجعلنا نقول: إن ما أشار إليه الشيخ الزرقا في التعريف الأول من كون التغيير عند البعض يأتي بمعنى الإحداث ما هو في الحقيقة إلا «تعريف مجازي»، وإلا فالحكم موجود مسبقاً، والتغيير الذي طرأ عليه كان بسبب أحد موجبات التغيير ـ التي سنتعرف عليها ـ، وكذلك مراعاة لمصالح الناس.

أما التعريف الثاني فيبقى ـ في نظري ـ هو الأنسب لأنه أبرز حقيقة أصل تغير الحكم الشرعي وجعله عبارة عن انتقال من حالة إلى حالة أخرى مغايرة تبعاً لاختلاف درجات المشروعية والمنع، ونظراً لاختلاف أسباب التغير.

وأخيراً يأتي التعريف الثالث ليوضح ما جاء في سابقه ويؤكده، على اعتبار أن تغيير الحكم الذي تضمنته النصوص الشرعية، ما هو في حقيقة الأمر

---

(1) شرح القواعد الفقهية: 228.
(2) تغير الأحكام في الشريعة الإسلامية: 27.
(3) فلسفة التشريع في الإسلام: 241.

إلا تغيير في التفسير والاجتهاد المرتبطين بتلك الأسباب التي ذكرها الدكتور محمصاني في تعريفه الآنف الذكر.

ولإبراز المقصود من مبدأ تغير الحكم الشرعي بشكل جلي، أرى من الضروري عرض مجموعة من الأمثلة التوضيحية، ومنها:

أ ـ نهيه ﷺ عن التقاط ضالة الإبل، وأمره عليه الصلاة والسلام بتركها ترد الماء وترعى الكلأ حتى يلقاها ربها لأنها لا يخشى عليها ما يخشى على غيرها من الضياع. جاء في «صحيح مسلم» أن رسول الله ﷺ سئل عن ضالة الإبل فتمعر وجهه وقال: **«ما لك ولها، معها سقاؤها وحذاؤها ترد الماء وتأكل الشجر، دعها حتى يجدها ربها»**[1]. **وقد ظل هذا الحكم محافظاً عليه طيلة عهد عمر** رضي الله عنه حتى جاء الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه فأمر بالتقاط ضوال الإبل وبيعها، فإذا جاء صاحبها أعطي ثمنها.

وسبب هذا التغيير الذي طرأ على الحكم هو فساد الذمم والأخلاق، وامتداد أيدي الناس إلى الحرام. وهكذا نلاحظ أن عثمان رضي الله عنه وإن خالف أمر رسول الله ﷺ في الظاهر إلا أنه ظل موافقاً له في مقصوده. وبيان ذلك أنه لو بقي العمل على موجب ذلك الأمر النبوي بعد فساد الزمان لآل إلى عكس مراد النبي ﷺ في صيانة الأموال، وكانت نتيجته ضرراً.

ب ـ إن حكم إعطاء المؤلفة قلوبهم من أموال الزكاة ثابت بنص قرآني قطعي الورود وقطعي الدلالة[2]. وقد طبق في عهدي الرسول ﷺ وأبي بكر رضي الله عنه، إلا أن ذلك لم يمنع عمر بن الخطاب رضي الله عنه من النظر في هذا الحكم حينما تخلفت أسبابه المتمثلة فيما كان عليه المسلمون من ضعف وقلة قبل انتشار الإسلام. لكن لما دخل الناس في دين الله أفواجاً، وأصبحت

---

(1) صحيح البخاري: 2/ 859، كتاب اللقطة، باب من عرف اللقطة ولم يدفعها إلى السلطان، رقم الحديث: 2306.

(2) المقصود قوله تعالى: ﴿۞ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡعَٰمِلِينَ عَلَيۡهَا وَٱلۡمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمۡ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَٱلۡغَٰرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِۖ فَرِيضَةٗ مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ ۝٦٠﴾ [التوبة: 60].

للمسلمين القوة والمناعة، ذهب عمر بن الخطاب ﷺ إلى القول بعدم الإعطاء «وبذلك انتقل حكم إعطاء المؤلفة من دائرة العمل والتنفيذ إلى دائرة الكمون ووقف التنفيذ. فإذا جد في دنيا الإسلام والمسلمين ما يدعو إلى إعطاء «مؤلفة» من أموال الزكاة وتوفرت أسباب بعث هذا الحكم وعلله المحققة للمصلحة فعلنا الحكم من جديد ونقلناه من دائرة الكمون إلى دائرة العمل والتنفيذ»[1].

ج ـ المعروف أن النبي ﷺ امتنع عن الحكم بالتسعير، فعن أبي هريرة ﷺ أن رجلاً جاء إلى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله سعر، قال: «**بل ادع الله**»، ثم جاءه رجل فقال: يا رسول الله سعر، قال: «**بل الله يرفع ويخفض وإني لأرجو أن ألقى الله وليست لأحد عندي مظلمة**»[2].

لكن لما جاء فقهاء التابعين ووجدوا حالة الأسواق في حاجة حقيقية للتسعير نظراً لتغير الذمم واختلال الأمانة بين الناس، رخصوا فيه، وممن قال بذلك سعيد بن المسيب، وربيعة بن عبد الرحمٰن، ويحيى بن سعيد، ولا سند لهم فيما قالوا إلا اعتبار ما سيؤول إليه الأمر في حالة عدم التسعير؛ لأن مصلحة الناس قد تبدلت فكان من الضروري أن يتبدل الحكم درءاً لأي مفسدة متوقعة. وفي هذا يقول الإمام الباجي: «ووجهه ما يجب من النظر في مصالح العامة، والمنع من إغلاء السعر عليهم والإفساد، وليس يجبر الناس على البيع، وإنما يمنعون بغير السعر الذي يحدده الإمام، على حسب ما يرى من المصلحة فيه للبائع والمبتاع»[3].

د ـ ما ورد في أصل المذهب الحنفي من كون الزوجة إذا قبضت معجل مهرها تلزم بمتابعة زوجها حيث شاء.

لكن لما لاحظ المتأخرون من فقهاء الأحناف انقلاب الأخلاق وغلبة الجور، وأن كثيراً من الرجال يسافرون بزوجاتهم إلى بلاد نائية ليس فيها أهل

---

(1) الدكتور إسماعيل كوكسال، تغير الأحكام في الشريعة الإسلامية: المقدمة، ص: هـ ر و.
(2) سنن البيهقي الكبرى: 6/ 29، كتاب البيوع، باب التسعير، رقم الحديث: 10926.
(3) المنتقى: 5/ 18.

ولا نصير، فيسيؤون معاملتهن ويجورون عليهن، أفتوا بحكم آخر يقتضي أن المرأة، ولو قبضت معجل مهرها، لا تجبر على متابعة زوجها إلى مكان آخر إلا إذا كان وطناً لها، وقد جرى فيه عقد الزواج بينهما[1].

من جانب آخر، ونحن نتحدث عن معنى مبدإ تغير الحكم الشرعي، لا بد من الإشارة إلى مسألتين أساسيتين مرتبطتين به:

أولاهما: ما وقع بين العلماء من اختلاف في تسمية المبدإ المتحدث عنه: هل نقول بتغير الحكم، أم بتغير الفتوى؟

وثانيتهما: السؤال عن إمكانية اعتبار هذا التغير من قبيل النسخ.

أما ما يتعلق بالمسألة الأولى: فهناك من ذهب إلى ضرورة التمييز بين مصطلحي «تغير الحكم»، و«تغير الفتوى» انطلاقاً من كون الأول منهما يتضمن معنى النسخ، وهذا قد انقطع بانقطاع الوحي، أما الثاني، فمعناه انتقال المجتهد من حكم إلى حكم آخر لتغير صورة المسألة أو ضعف مدرك الحكم الأول، أو زواله، أو ظهور مصلحة شرعية، أو سداً لذريعة فساد، أو رفع حرج، مستصحباً في ذلك الأصول الشرعية، والعلل المرعية، والمصالح التي جنسها مراد الله ورسوله ﷺ[2].

وفي مقابل هذا الرأي، هناك من ذهب إلى اعتبار القول بتغير الحكم لا إشكال فيه ما دامت الأحكام الشرعية باقية بالنسبة للوقائع والحوادث بلا رفع ولا تغيير، وإنما الذي تغير وتبدل هو مناط الحكم[3].

في الحقيقة، إن الأمر لا يعدو أن يكون مجرد اختلاف شكلي في التسمية، وإلا فالمعنى واحد، سواء عبرنا بتغير الحكم، أو تغير الفتوى ما دام الأمر لا يتعلق بأصل الحكم، وإنما يخص النظر إلى الحادثة للحكم عليها بما يناسبها وفق المصلحة المقصودة، فليس المراد ههنا بتغير الفتوى، أو تغير

---

(1) ينظر: المدخل الفقهي العام: 2/ 998.

(2) مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، عدد 35، عنوان المقال «تغير الفتوى: مفهومه، وضوابطه وتطبيقاته الفقهية» للدكتور عبد الله الفطيمل، ص: 16 ـ 17.

(3) الدكتور السيد صالح عوض، أثر العرف في التشريع الإسلامي: 118.

الأحكام: تبدلها من حلال إلى حرام، أو من أمر إلى نهي... ونحو ذلك، وإنما المقصود تغير التنزيل بتغير أحوال النازلة بالمسلمين زماناً ومكاناً وأشخاصاً. فما يعتريه التغيير - في الحقيقة - هو فقه التنزيل والاجتهاد في تطبيق الأحكام. وفي هذا يقول الدكتور محمد شلبي: «وإنما جاء التغيير من تغير الأحوال وتبدل المصالح، فالحكم المبني على المصلحة يدور معها، وكل مصلحة مستندة إلى أصل، فأصل الحكم موجود، والذي رفع إنما هو تطبيق الحكم السابق لعدم مناسبته»[1].

أما عن مسألة تغير الحكم وعلاقته بالنسخ، فنقول: إنه لا يمكن بأي حال من الأحوال اعتبار تغير الأحكام من قبيل النسخ رغم التشابه الحاصل بينهما في ترك الحكم الأول إلى الثاني؛ لأن من معاني النسخ انتهاء أمد حكم شرعي بطريق شرعي متراخ عنه، أو هو رفع استمرار العمل بالحكم السابق بحيث لا يبقى له وجود أصلاً[2]. وكل هذا لا ينطبق على أصل تغير الحكم الشرعي؛ لأننا في هذه الحالة نستحضر علاقة هذا الحكم بالمصلحة المقصودة، وبيان ذلك؛ أن تشريعه يكون تابعاً للمصلحة، فإذا بقيت هذه المصلحة بقي الحكم، وإذا تغيرت اقتضى هذا التغيير حكماً جديداً مناسباً للمصلحة الجديدة، وهذا الحكم الجديد لا يعتبر نسخاً للحكم الأول لأنه لا نسخ بعد وفاة الرسول ﷺ، فالحكم الأول باق غير أنه معطل لتعطيل مصلحته، بحيث لو عادت المصلحة التي شرع من أجلها عاد هذا الحكم.

وفي ختام الحديث عن معنى مبدإ تغير الحكم الشرعي لا بد من التنبيه إلى أن لولي الأمر صلاحية التغيير نظراً لتمتعه بسلطة السيطرة وقوة التنفيذ. إلا أن هذا كله لا يمنع من ضرورة التمييز بين كونه مجتهداً أو غير مجتهد. «فإن كان مجتهداً أو المجتهد مرجعاً له في تلك الأحكام، فإن من حقه أن ينظر في

---

(1) تعليل الأحكام: 316.

(2) المرجع السابق، وينظر: أصول الفقه الإسلامي: للدكتور وهبة الزحيلي: 933 - 934.

تغيير الأحكام على وفق المصالح والمفاسد من غير أن يصطدم مع قاعدة عامة، ولا نص قطعي ولا إجماع. . .

وأما إذا لم يكن ولي الأمر مجتهداً ولا آخذاً من مجتهد فيما يراه من التغيير والتبديل في الأحكام حتى الظنية فليس ذلك من حقه لأنه مخالفة لحكم الله وليس بتغيير معتبر في الفقه والشريعة»[1].

إن الحديث عن الأسبقية المكفولة لولي الأمر في تغيير الحكم الشرعي مضبوطة بشرطين أساسين:

أولهما: عدم مخالفة النصوص القطعية. وهذا ما عبر عنه الدكتور عبد السلام التونجي بقوله: «إن التغيير يكون في نطاق ما هو حكمه ظني مبني على الاجتهاد بمقتضى القرائن والأمارات»[2]. وأكد ذلك الدكتور محمد سلام مدكور حين قال: «إنه ليس لمسلم كائناً من كان أن يغير حكم الشرع على معنى الإتيان بتشريع ليس من تشريع الله ورسوله، وكل ما هنالك أن هناك أحكاماً ظنية لم يرد فيها نص قطعي ولا إجماع ليصل إليها المجتهد بالقرائن والأمارات التي عينها الشارع، وأن هذه الأحكام قابلة للتغيير والتبديل خاضعة للظروف والبيئات والأزمنة والأمكنة والأعراف، وغيرها. . .»[3].

وثانيهما: مراعاة مصالح الناس وحاجاتهم، سواء كان التغيير في مجال التكليف بفعل، أو بترك، أو بغيرهما مما يدخل في نطاق سلطة ولي الأمر. وفي هذا يقول الدكتور مدكور: «هذا وقد ميز الله الحاكم بأن له سلطة الإشراف على شؤون الناس وربطها بمصالحهم، وقد يقتضي ذلك تغييره ببعض الأحكام بحسب ما يرتبط بالأفعال من المصالح الطارئة أو المفاسد المتجددة»[4].

---

(1) الدكتور محمد سلام مدكور، نظرية الإباحة عند الأصوليين والفقهاء: 339 وما بعدها، وانظر: مؤسسة الإباحة في الشريعة الإسلامية للدكتور عبد السلام التونجي: 128.

(2) المرجع السابق.

(3) نظرية الإباحة عند الأصوليين والفقهاء، ص: 339.

(4) المرجع السابق: 335.

* المطلب الثاني *

مجال تغير الحكم الشرعي

إن الحديث عن مبدإ تغير الحكم الشرعي مهم وخطير في آن واحد. فهو مهم نظراً لمقصده الشريف المتمثل في إحقاق الحق، وجلب المصالح ودرء المفاسد. وخطير لكونه معتركاً صعباً قد تزل فيه أقدام وتضل فيه أفهام بسبب عدم إدراك مجاله.

ولما كان الأمر كذلك، فقد حرص العلماء على تحديد مجال تغير الأحكام بشكل دقيق فجعلوه خاصاً بالأحكام الفرعية التي تنظم معاملات الناس في حياتهم الدنيوية من بيع وشراء، ورهن، وإجارة، وغير ذلك مما قام أصلاً على أساس تحقيق المصالح الدنيوية. قال ابن القيم: «الأحكام نوعان: نوع لا يتغير عن حالة واحدة، هو عليها، لا بحسب الأزمنة ولا الأمكنة، ولا اجتهاد الأئمة؛ كوجوب الواجبات، وتحريم المحرمات، والحدود المقدرة بالشرع على الجرائم، ونحو ذلك. فهذا لا يتطرق إليه تغيير ولا اجتهاد يخالف ما وضع عليه. والنوع الثاني: ما يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له، زماناً ومكاناً وحالاً؛ كمقادير التعزيرات وأجناسها وصفاتها، فإن الشارع ينوع فيها بحسب المصلحة»[1].

وانطلاقاً من هذا، ذهب البعض إلى التمييز بين النصوص الشرعية الخاصة بالأمور الدينية، والأخرى الخاصة بالأمور الدنيوية، إذ الأولى: يحرم مطلقاً التعرض لها أو التصرف فيها بأي وجه من وجوه التغيير لأنها دائمة أبدية وواجبة على كل مكلف في جميع الأزمنة والأمكنة والأحوال إلى يوم القيامة. أما الثانية: فهي التي تضمنت أحكام المعاملات التي شرعها الله سبحانه لمصالح عباده تفضلاً منه وإحساناً. وهي التي رتبت على علل ومصالح دلت عليها النصوص، أو عرفت بالقرائن والأمارات الدالة عليها. وبذلك

---

(1) إغاثة اللهفان: 1/ 330 ـ 331، وإعلام الموقعين: 4/ 262 ـ 263.

تخضع للتغيير والتبديل كلما تغيرت العلل وجوداً وعدماً، وبحسب اقتضاء الحال زماناً ومكاناً. إضافة إلى ذلك فإن هذه النصوص جاءت في صيغ غير قطعية الدلالة «لأنها تعتمد مصالح متغيرة غير ثابتة، ولهذا أمكن القول، بأن من عوامل استمرار الشريعة، وصلاحيتها للبقاء، والحكم في كل زمان ومكان، أنها جاءت بعنصرين في نصوصها:

أ ـ النصوص التي تتضمن الثوابت.

ب ـ النصوص التي تتضمن المتغيرات.

هذا ومجال الاجتهاد في الأولى، إنما هو في «التطبيق» على الوقائع بظروفها وملابستها حيث يكون للظروف أثر بالغ يرعاه المجتهد، لكونه عاملاً يشكل الوقائع فقهياً، أو يكيفها تكييفاً شرعياً، وللاجتهاد بالرأي فيه مجال كبير، فضلاً عما في ذلك من خصيصة الواقعية التي امتاز بها هذا التشريع!»[1].

إن المقصود بالتغيير الذي يطرأ على النصوص غير القطعية ـ كما سبقت الإشارة ـ هو تغيير تفسيرها والاجتهاد في تطبيقها على ضوء الضرورة، أو تغيير العلل التي بنيت عليها، أو بناء على وجود موجبات أخرى اقتضت ذلك. كما أن السر في تغير الأحكام الدنيوية يرجع بالدرجة الأولى إلى ما يتميز به التشريع الإسلامي من خصائص كثيرة، تأتي في مقدمتها خاصية المرونة التي جاءت مناسبة لحال التطور الذي يشهده واقع الناس، وذلك بناء على اعتبار العوائد والأعراف... بقصد مراعاة المصالح ودفع المفاسد. وإلى هذا يشير العلامة الحجوي الثعالبي (ت1376هـ)، قائلاً: «ثم إن الشريعة عامة صالحة لكل أمة، وكل زمان، فلا بد أن تتبع أحكامها الدنيوية تطور الأزمان والأمم، لحفظ المصالح العامة، وحفظ البيضة، وارتقاء نظام المجتمع، وإن لم نعمل بهذا جنينا على الشريعة جناية لا تغتفر»[2].

---

(1) مجلة الاجتهاد، العدد الثامن، عنوان المقال: «مناهج الاجتهاد والتجديد» للدكتور فتحي الدريني، ص: 224.

(2) الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي: 2/ 418 ـ 419، وينظر: كذلك ما أشار إليه الأستاذ العربي اللوه في كتابه أصول الفقه: 282.

إضافة إلى ذلك، إن طريقة الشارع في التشريع تؤكد القول بتبدل الأحكام الدنيوية تبعاً لتبدل المصالح، ومن مظاهر ذلك[1]:

ـ ثبوت النسخ: إذ الملاحظ أن الحكم المنسوخ جاء في حالة خاصة، ولمصلحة خاصة، فلما تبدلت هذه المصالح، وظهرت حاجة ملحة إلى حكم جديد، تبدل الحكم.

ـ التدرج في التشريع، وذلك لأن الحكم عندما يشرع في البداية يكون على وجه التخيير، لكن لما يعمل به الناس ويستأنسون به يأتي الوحي بالأمر المحتم، كما هو الحال في تحريم الخمر.

ـ نزول الوحي، ومجيء الأحكام الشرعية تبعاً للحوادث والمناسبات، حيث إن التشريع يسير مع المصالح، وليس كل ما فيه لازماً لا يتغير، بل كان ينزل حسب المناسبات وتجدد الحوادث.

وهكذا، فإن الأحكام التي تتبدل وتتغير هي الأحكام الفرعية، أو على حد تعبير الشيخ مصطفى الزرقا «هي الأحكام الاجتهادية من قياسية ومصلحية: أي التي قررها الاجتهاد بناء على القياس، أو على دواعي المصلحة»[2]، نظراً لكون هذا النوع من الأحكام ليس مقصوداً لذاته، وإنما يقصد منه الوصول إلى تحقيق مقاصد معينة ترتبط أشد الارتباط بما يحيط بها من أوضاع زمانية ومكانية.

أما الأحكام الأساسية، والمتعلقة بالعقائد والعبادات، والمقدرات الشرعية فهي لا تتبدل ولا تتغير لأن الشارع سبحانه شرعها لتمثل الأصول التي يتم بها الإصلاح في كل الأزمنة والأمكنة. ولهذا «لا دخل لاجتهادنا ولا لعقولنا في تقدير مبادئها وكيفياتها، بل هي متروكة للشارع، وعلينا الامتثال له فيها، حتى ولو لم ندرك بعقولنا حكمتها.

---

(1) ينظر: مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، العدد الخامس، عنوان المقال: «جلب المصالح ودرء المفاسد في الشريعة الإسلامية» للدكتور علي بن عبد العزيز العميريني، ص: 81 ـ 82.

(2) المدخل الفقهي العام: 2/ 924 ـ 925.

ومثل ذلك ما جاء عن الشارع نصاً أو استنباطاً، من قواعد عامة في الشريعة مثل اليسر، والوفاء بالعقود، وعدم الإضرار بالناس بدون حق،... وعدم أكل أموال الناس بالباطل، وقيام التبادل على التراضي،... قد نجتهد في تفاصيل التنفيذ لهذا، ولكنا لا نجتهد في أصولها»[1].

إن هذا النوع من الأحكام ثابت لا يتغير لأنه لا يتبع عادة، ولا يخضع لأي وضع زماني أو مكاني، ولا لأي حال من الأحوال.

وتبعاً لهذا كله، فإننا أثناء حديثنا عن تغير الأحكام الشرعية وتبدلها، فإننا لا نقصد التعميم، وإنما المقصود عندنا ههنا النوع الأول المتمثل في الأحكام الجزئية المبنية على العلل المتغيرة، والمصالح المتبدلة، والعادات والأعراف المختلفة.

* المطلب الثالث *

من موجبات تغير الحكم، وموقع أصل اعتبار المآل منها

هناك موجبات كثيرة تحتم التغيير في مجال الأحكام الاجتهادية: بعضها من خصائص الشريعة الإسلامية، وهي المتمثلة في المرونة، والواقعية، والعالمية، والتيسير ورفع الحرج، واعتبار المقاصد والمآلات... وبعضها الآخر مرتبط بالجانب الموضوعي، وهو الذي يشمل الزمان، والمكان، والعادة، والعرف، والعلوم، والأخلاق... وغير ذلك. والملاحظ أن العلماء والباحثين المعاصرين أثناء حديثهم عن موجبات تغير الحكم الشرعي وعوامله اهتموا كثيراً بالنوع الأخير لعلاقته الوطيدة بواقع الناس، ولم يعيروا اهتماماً بالغاً للنوع الأول نظراً لوضوحه وحصول الاتفاق عليه من قبل الجميع.

ولقد وجدنا الشيخ الزرقا يقول: «من أسباب تبديل الأحكام الاجتهادية في فقه الشريعة الإسلامية اختلاف الأوضاع والأحوال والوسائل الزمنية عما كانت عليه في السابق، حينما قررت تلك الأحكام، وذلك إما لتبدل الوسائل

(1) الدكتور عبد المنعيم النمر، الاجتهاد: 144.

الحيوية كحدوث الكهرباء والمعامل الآلية التي غيرت مجرى الحياة كلها في عصرنا الحالي؛ وإما لفساد طارئ على أخلاق الناس العامة»[1].

بيد أن أهم عنصر من تلك الموجبات استرعى اهتمام الباحثين هو ما عبر عنه بتغير الزمان، والذي يقصد به غالباً، حسب ما صرح به الدكتور بوشعراء، «أن تظهر في زمان ما، على دنيا المسلمين أو دينهم ظواهر تحسن وتطور، أو ظواهر نقص وتدهور لم تكن معهودة في زمان التشريع»[2]. ومن أسبابه فساد الأخلاق، وفقدان الورع، وضعف الوازع، أو حدوث أوضاع تنظيمية ووسائل زمنية جديدة. . .

ولما كانت المصلحة تتغير تبعاً لتغير الزمان، كان ـ لا محالة ـ كل حكم مبني عليها عرضة للتغيير والتبديل. وبيان ذلك أنه بعد تغير الزمان لا يمكن العمل بمقتضى الأحكام الفقهية الاجتهادية المقررة قبل، وإلا كان المآل في النهاية عبارة عن إلحاق كثير من الأضرار بالمكلفين. وهذا ما بيّنه مصطفى أحمد الزرقا حين قال: «من المقرر في فقه الشريعة أن لتغير الأوضاع والأحوال الزمنية تأثيراً كبيراً في كثير من الأحكام الشرعية الاجتهادية، فإن هذه الأحكام تنظيم أوجبه الشرع يهدف إلى إقامة العدل وجلب المصالح ودرء المفاسد، فهي ذات ارتباط وثيق بالأوضاع والوسائل الزمنية وبالأخلاق العامة. فكم من حكم كان تدبيراً أو علاجاً لبيئة في زمن معين، فأصبح بعد جيل أو أجيال لا يوصل إلى المقصود منه، أو أصبح يفضي إلى عكسه، بتغير الأوضاع والوسائل والأخلاق»[3].. ولقد جاء التصريح في بعض الأحاديث بتغير الحكم نظراً لتغير الزمان، أو لارتباطه بالمصلحة، فلما انتهت تغير الحكم تبعاً لها من ذلك إذنه ﷺ في ادخار لحوم الأضاحي بعد النهي في قوله: «**كلوا وأطعموا وادخروا، فإن ذلك العام كان بالناس جهد فأردت أن تعينوا فيها**»[4]. وقوله

---

(1) الاستصلاح والمصالح المرسلة: 48.
(2) عوامل تغير الأحكام: 138.
(3) المدخل الفقهي العام: 2/ 923 ـ 924.
(4) صحيح البخاري: 5/ 2115، كتاب الأضاحي، باب ما يؤكل من لحوم الأضاحي =

عليه الصلاة والسلام في حديث آخر: «**ألا وإني كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها، فإنها تزهد في الدنيا وترغب في الآخر**»[1].

وبهذا نخلص إلى أنه بتغير الزمان، تظهر مصالح مستجدة لم تكن معروفة من قبل، فيكون ذلك سبباً مباشراً في الإبقاء على الحكم السابق. الأمر الذي يحتم على المجتهد ـ أثناء تنزيل الحكم الشرعي النظري المجرد على واقعه المعيش ـ مراعاة الظروف، واعتبار مآلات التطبيق. وذلك لما للظروف المحتفة بالواقعة من تأثير بين في نتائج تطبيق الأحكام الشريعة.

ومن الأمثلة التطبيقية المبينة لذلك: أنه لما كان المسلمون منشغلين في الحروب، تجاوز أبو بكر ﷺ أمر اختيار الخليفة بالشورى، واستخلف عليهم عمر بن الخطاب ﷺ مراعاة منه للمصلحة، وخوفاً من أن يؤول الأمر إلى اختلافهم وتفرق كلمتهم، وإثارة الفتن والاضطرابات التي قد تؤدي إلى الهزيمة أمام أعدائهم.

لكن لما تغير الزمن في عهد الفاروق ﷺ، وأضحت المصلحة في أن يختار المسلمون أنفسهم خليفة فيهم، لم يعمل عمر بن الخطاب ﷺ الحكم السابق القاضي باستخلاف واحد من المسلمين.

والملاحظ في هذين التصرفين أن كل خليفة لاحظ الظروف المحيطة به واعتبر المآل. إذ لما كان ديدن كل واحد منهما هو تحقيق المصلحة للمسلمين وإبعاد المفاسد عنهم، وجدنا الأول منهما يتجاوز إعمال الشورى أثناء اختيار الخليفة، في حين ذهب الثاني إلى فسح المجال للمسلمين قصد اختيار خليفتهم.

انطلاقاً مما سبق ذكره، نخلص إلى أن لاعتبار المآل الموقع الأساس في موجبات تغير الأحكام الاجتهادية. إذ هو بمنزلة الضابط لها والموجه. وبيان ذلك أن المجتهد أثناء إعطاء الحوادث والوقائع المستجدة أحكامها لا

= وما يتزود منها، رقم الحديث: 5569.

(1) صحيح ابن حبان: 3/ 261.

يمكن بأي حال من الأحوال الاكتفاء بالنظر إلى تغير الزمان، أو العرف، أو المكان. . . أو غيرها للقول بعدم الحفاظ على الأحكام المقررة قبل، بل لا بد له من اعتبار المآل، بمعنى أنه من الضروري النظر إلى نتائج التطبيق وعواقبه، فإن كان الأمر يفضي ـ أثناء التغيير ـ إلى مصالح كان الإقدام على تبديل الأحكام السابقة هو المناسب. «ولهذا قالوا في شروط الاجتهاد إنه لا بد فيه من معرفة عادات الناس فكثير من الأحكام تختلف باختلاف الزمان لتغير عرف أهله، ولحدوث ضرورة أو فساد أهل الزمان، بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه أولاً للزم منه المشقة والضرر بالناس، ولخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير ودفع الضرر والفساد. . .»[1].

لكن في حالة ما إذا كان المآل عبارة عن مفاسد وأضرار، فلا يمكن تغير الحكم، رغم وجود بعض الموجبات والعوامل المحفزة على ذلك؛ لأن الأحكام الاجتهادية غير مقصودة بذاتها، وإنما المقصود منها دائماً جلب المصالح ودرء المفاسد.

وبناء على هذا يتبين لنا أن تغير الحكم الشرعي لا يعني التبديل في خطاب الشارع، ولا التناقض في أحكام الشريعة؛ لأن أصل الخطاب الشرعي واحد لا يتبدل ما بقي التكليف، وهو كما قال تعالى ﴿لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴿٤٢﴾﴾ [فصلت: 42]. كما أن هذا التغيير غير مبني على شهوات الناس ونزواتهم، وأغراضهم الفاسدة. . . وإنما هو مبني على تغير الأزمنة والأمكنة، والأعراف والعادات. . . بالإضافة إلى أنه أسس على مبدإ مراعاة المصالح، واعتبار المآلات قبل إجرائه.

(1) مجموعة رسائل ابن عابدين: 123 ـ 124.

المبحث الثالث

مبدأ منع المباح خوفاً من الضرر

* المطلب الأول *

حقيقة المباح وحكمه

المباح هو ما خيَّر الشارع المكلف بين فعله وتركه، أو هو «ما دل الدليل السمعي على خطاب الشارع فيه بين الفعل والترك من غير بدل»[1].

ومن صيغه وأساليبه: مادة الحل أو الإباحة، نحو قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ﴾ [البقرة: 187]. ورفع الإثم أو الحرج، مثل قوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: 173] وقوله ﷻ: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا ٱفْتَدَتْ بِهِۦ﴾ [البقرة: 229]، وقوله سبحانه: ﴿لَّيْسَ عَلَى ٱلْأَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْمَرِيضِ حَرَجٌ﴾ [النور: 59، والفتح: 17].

ومن الصيغ الدالة كذلك على المباح: صيغة الأمر مع القرينة الدالة على الإباحة كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا۟﴾ [المائدة: 2]. واستصحاب الأصل فيما لا دليل عليه ومن أمثلته: كل عقد يجري بين الناس وليس في الشرع ما يدل على حرمته...

ولقد وصف العلماء المباح المجرد عن الملابسات والمؤثرات التي تصرفه عن أصله بمستوى الطرفين؛ لأنه استوى فيه طرف الفعل وطرف الترك. وحكمه التخيير؛ لأنه لا يترتب عنه ثواب ولا عقاب إن شاء المكلف فعله،

(1) الآمدي، الأحكام في أصول الأحكام: 1/ 168.

وإن شاء تركه. وهذا ما أكده الإمام الشاطبي رحمه الله حين قال: «إن المباح من حيث هو مباح غير مطلوب الفعل ولا الترك بخصوصه»[1]. وقال في موضع آخر: «فالحاصل أن الشارع لا قصد له في فعل المكلف دون تركه، ولا في تركه دون فعله، بل قصده جعله لخيرة المكلف، فما كان من المكلف من فعل أو ترك، فذلك قصد الشارع بالنسبة إليه»[2].

وقد يثاب فاعل المباح بحسب نيته وقصده، وذلك كمن يمارس أنواع الرياضة البدنية بنية تقوية جسمه ليقوى على طاعة الله تعالى، وكمن يأكل ويشرب وينام بقصد الاستعانة على الواجبات والسنن.

إن الفعل المباح المجرد عن القرائن التي تصرفه عن إباحته لا اختلاف في أنه باق على حكمه الأصلي، لكن أثناء النظر إليه بحسب الكلية والجزئية فإنه يتغير إلى مطلوب الفعل أو مطلوب الترك. وهذا ما يتضح جلياً من خلال التقسيم التالي[3]:

فهو من الجهة الأولى مباح بالجزء مندوب بالكل، وذلك كالتمتع بالطيبات من المأكل والمشرب، والمركب، والملبس... فيما زاد على حد الضرورة أو اقتضتها حاجة رفع الحرج. فهذه المباحات بإمكان الفرد الواحد بعينه أن يتركها في بعض الأوقات رغم قدرته على فعلها، وبإمكانه أن يختار منها ما شاء. أما بالنسبة للناس جميعاً فالأمر في حقهم مندوب إليه، ولا يمكنهم تركه جملة.

وهو كذلك مباح بالجزء واجب بالكل، وذلك كالأكل والشرب، ووطء الزوجات، والبيع والشراء... فهي جميعاً وإن كان كل فرد مخيراً في القيام بها، إلا أنه على مستوى الكل؛ أي: من قبل جميع الناس، وفي كل الأوقات غير ممكن. وبهذا صار المباح ههنا من الواجب فعله بحسب الكلية.

---

(1) الموافقات: 1/ 130.

(2) نفسه: 125 ـ 126.

(3) ينظر: الموافقات: 1/ 130 وما بعدها، ونظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي: 165 ـ 166.

أما من الجهة التي يكون فيها مطلوب الترك فهو مباح بالجزء مكروه بالكل، وذلك كالتنزه في البساتين، وسماع تغريد الحمام، والغناء المباح، وكل أنواع اللعب المباحة. . . فإن مثل هذه المباحات إذا فعلت في وقت ما، أو في حالة ما فلا حرج في ذلك، لكن إذا داوم عليها صاحبها انتقلت إلى المكروه.

وهو كذلك مباح بالجزء حرام بالكل. ويدخل في هذا النوع جميع المباحات التي إذا داوم عليها المكلف يصبح خارجاً عن هيئات أهل العدالة، وداخلاً في زمرة أهل الفسق. والملاحظ أن الإمام الشاطبي رحمه الله لم يورد لهذا النوع أي مثال يذكر، الأمر الذي جعلنا نؤيد الدكتور أحمد الريسوني حين قال بصعوبة التفريق بين هذا النوع وبين سابقه نظراً لكون كل واحد منهما فيه المداومة على بعض المباحات[1].

* المطلب الثاني *

أثر اعتبار المآل في منع المباح

إذا كان المباح ـ كما رأينا ـ يتغير بحسب الجزئية والكلية، فإنه كذلك لا يستمر على إطلاقه أثناء اعتبار مآله. إذ الملاحظ أنه تارة يمنع خوفا من ضرر متوقع، وتارة يكون مطلوب الفعل بالنظر إلى ما سيحققه من خير ومنفعة. وهذا ما أشار إليه الإمام الزركشي حين قال: «الحاصل أن حكم المباح يتغير بمراعاة غيره، فيصير واجباً إذا كان في تركه الهلاك، ويصير محرماً إذا كان في فعله فوات فريضة أو حصول مفسدة كالبيع وقت النداء. . .»[2].

وانطلاقاً من كون المقصد الأصلي للشريعة الإسلامية هو إقامة المصالح من خلال الاحتكام إلى شرع الله عز وجل، ودفع الفساد ومنع الأذى حيثما كان، فقد تقرر عند علماء هذه الأمة أن أحكام الذرائع والأسباب تكون نابعة من طبيعة هذا المقصد العام والأصلي للشريعة الإسلامية فقد يكون حكمها عبارة

---

(1) المرجع السابق.

(2) البحر المحيط في أصول الفقه: 1/ 364.

عن طلب فعل تبعاً للمصلحة المجتلبة، وقد يكون عبارة عن طلب ترك بالنظر إلى الضرر والفساد المتوقعين.

ولما كان الخوف من الضرر هو الغالب عند عموم الناس، لكون الاحتياط من الوقوع في مفسدة ما يعتبر في جوهره مصلحة، كان من الضروري الحديث عن المنع أكثر من طلب الفعل، ويتأكد هذا الأمر جيداً، إذا استحضرنا كون النفس الإنسانية جبلت ـ في الغالب الأعم ـ على حب المباحات، والإسراع إلى القيام بها بدلاً من الامتناع عن فعلها، ولو كانت مفضية في مآلها إلى مفاسد وأضرار كثيرة.

وبهذا نخلص إلى أن الفعل إذا كان مباحاً في أصله، وتبين من خلال استعماله أنه لا محالة سيفضي في مآله إلى ضرر عام، فإن منعه في هذه الحالة يصبح للمتقين. وكلما عظم الضرر تأكد المنع والتحريم، وفي هذا يقول الإمام الشاطبي رحمه الله «فإن المباحات إنما وضعها الشارع للانتفاع بها على وفق المصالح على الإطلاق، بحيث لا تقدح في دنيا ولا في دين، وهو الاقتصاد فيها؛ ومن هذه الجهة جعلت نعماً، وعدت مننا، وسميت خيراً وفضلاً. فإذا خرج المكلف بها عن ذلك الحد بأن تكون ضرراً عليه في الدنيا أو في الدين، كانت من هذه الجهة مذمومة؛ لأنها صدت عن مراعاة وجوه الحقوق السابقة واللاحقة والمقارنة أو عن بعضها، فدخلت المفاسد بدلاً عن المصالح في الدنيا، وفي الدين»[1].

إن ما ينبغي التنبيه عليه، ونحن نتحدث عن منع المباح خوفاً من الضرر في المآل، أن هذا الأمر غير مبني على اجتهاد فقهي محض؛ أي: ليس هو عبارة عن مصلحة رآها الفقيه بعقله، وإنما هو تطبيق لجملة نصوص شرعية اجتمعت على هذا المعنى حتى أفادت فيه القطع. نذكر منها: أنه ﷺ نهى عن كتابة غير القرآن في عصر التنزيل، وقبل أن يتم نزول القرآن ـ رغم إباحة الفعل في أصله ـ اعتباراً منه عليه الصلاة والسلام لما قد يؤول إليه الأمر من اختلاط

(1) الموافقات: 3/ 217.

آيات كتاب الله بالسنة النبوية الشريفة فعن أبي سعيد الخدري أن النبي ﷺ قال: «**لا تكتبوا عني شيئاً إلا القرآن فمن كتب عني شيئاً فليمحه**»[1].

ومنها توجيهه عليه الصلاة والسلام للعائد من سفره ـ من غير علم أهله ـ ألا يطرق عليهم ليلاً، حتى لا يؤول الأمر إلى مباغتة الأهل ومشاهدة ما قد يكون سبباً للنفور. ففي حديث جابر رضي الله عنه: «نهى رسول الله ﷺ أن يطرق الرجل أهله ليلاً، يتخونهم[2] أو يلتمس عثراتهم»[3]. وعنه أيضاً أن رسول الله ﷺ قال: «**إذا أطال أحدكم الغيبة فلا يطرقن أهله ليلاً**»[4].

ومنها نهيه عليه الصلاة والسلام عن الجلوس في الطرقات، رغم إباحة هذا الفعل في أصله، وذلك لما قد يترتب عنه في المآل من تعريض الجالس للنظر المحرم، وعدم القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وترك رد السلام، فعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «**إياكم والجلوس في الطرقات**»، فقالوا: يا رسول الله ما لنا من مجالسنا بد، نتحدث فيها! فقال رسول الله ﷺ: «**فإذا أبيتم إلا المجلس فأعطوا الطريق حقه**» قالوا: وما حق الطريق يا رسول الله؟ قال: «**غض البصر وكف الأذى، ورد السلام، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**»[5].

إلى غير ذلك من الأحاديث النبوية الصحيحة التي تبين أن مبدأ المنع من

---

(1) مسند الإمام أحمد: 3/ 39، رقم الحديث: 11362.

(2) يتخونهم: يظن خيانتهم ويكشف أستارهم. ومعنى هذه الرواية أنه يكره لمن طال سفره، أن يقدم على امرأته ليلاً بغتة.

(3) صحيح مسلم: 3/ 1528، كتاب الإمارة، باب كراهة الطروق، وهو الدخول ليلاً لمن ورد من سفر، رقم الحديث: 184.

(4) صحيح البخاري: 5/ 2008، كتاب النكاح، باب لا يطرق أهله ليلاً إذا أطال الغيبة مخافة أن يخوفهم أو يلتمس عثراتهم، رقم الحديث: 4946.

(5) صحيح مسلم: 3/ 1675،كتاب اللباس، باب النهي عن الجلوس في الطرقات وإعطاء الطريق حقه، رقم الحديث: 2121؛ وصحيح البخاري: 5/ 2299، كتاب الإستئذان، باب بدء السلام؛ وسنن أبي داود: 4/ 256، باب الجلوس في الطرقات، رقم الحديث: 4815.

الفعل المباح خوفاً من الضرر ما هو في الحقيقة إلا تطبيق للعام المأخوذ من استقراء النصوص، وهذا في الحقيقة ما نلمحه من خلال كلام الإمام أبي زهرة حين قال: «إن الآثار الصحاح قد وردت بتحريم أمور كانت في الأصل مأذوناً فيها؛ لأنها تؤدي في كثير من الأحوال إلى المفاسد وإن لم تكن غالبة ولا مقطوعاً بها، فنهى رسول الله ﷺ عن الخلوة بالأجنبية، وأن تسافر المرأة من غير ذي رحم محرم، ونهى عن بناء المساجد على القبور حتى لا تعبد الموتى، وحرمت خطبة المعتدة حتى لا تكذب في العدة، وعن البيع والسلف وعن هدية المدين، وحرم صوم يوم الفطر، وفي كل هذه كان النهي عن هذه الأمور خشية المفاسد التي قد تترتب عليها، وإن لم يكن الترتب بغلبة الظن أو بالعلم القاطع»[1].

إضافة إلى ذلك، فإن الفعل المباح الذي منع اعتباراً لمآله، إنما كان مباحاً في أصله ـ كما سبقت الإشارة إلى ذلك ـ وهذا ما دل عليه إطلاق النصوص وعموم الأدلة؛ لأنه ما شرع في الأصل إلا لتحقيق المصلحة. أما ما سيفضي إليه من مفاسد وأضرار فذلك مرتبط بالمآل؟ ولا علاقة له بالعموم والإطلاق. إلا أن هذا لا يتعارض مع القول بأن المفسدة التي يؤول إليها الفعل المباح إنما تعرف بالشرع كذلك: «فعقد البيع مباح بإطلاق النصوص وعموم الأدلة، فإذا تذرع المكلف بعقد البيع إلى الربا، فإن كون الربا مفسدة ليس حكماً بالعقل، وإنما دلت على ذلك النصوص الشرعية. فإذا منع البيع في هذه الحالة، فإن الذي خصص عموم النصوص المجيزة للبيع هو نص المنع من الربا أولا. والعام المأخوذ بطريق الاستقراء من مجموع نصوص الشريعة ثانيا. ومضمون هذا العام أن الفعل المباح إذا أدى غالباً إلى مفسدة راجحة على مصلحته يمنع منه»[2].

وهكذا يتضح لنا ـ بما لا يدع مجالاً للشك ـ أن المباح في الشريعة الإسلامية لم يشرع أصلاً ليفضي إلى مفسدة، إلا أن مآله في بعض الأحيان قد

---

(1) مالك حياته وعصره، آراؤه الفقهية: 330.

(2) نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي: 526 ـ 527.

يكون عبارة عن مفاسد راجحة. الأمر الذي يتطلب تدخل ولي الأمر لدرئها، وذلك مراعاة للصالح العام الذي يروم الشارع تحقيقه. يقول الأستاذ علي الخفيف: «. . .وأن لولي الأمر في دائرة المباح أن يوجب على الناس منه ما تستوجب مصلحتهم العامة إيجابه عليهم؛ لدفع ضرر عنهم وجلب منفعة لهم، وأن يحظر عليهم منه ما تقتضي مصلحتهم العامة حظره عليهم، دفعاً لضرره عنهم، وإذا فعل ذلك كانت طاعته فيما أوجب من ذلك، وفيما نهى عنه واجبة ظاهراً وباطناً»[1].

* المطلب الثالث *

نماذج تطبيقية

ولنزيد الأمر وضوحاً، لا بأس من عرض نماذج تطبيقية لبعض الأفعال التي كانت في أصلها مباحة، لكنها منعت اعتباراً لما آلت إليه من مفاسد وأضرار راجحة. ومن هذه التطبيقات، ما يلي:

1 ـ منع تناول اللحم يومين متتاليين من قبل عمر بن الخطاب رضي الله عنه:

إن شراء اللحم الحلال وأكله أمر مباح، عملاً بمقتضى النصوص الشرعية المطلقة، نحو قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُلُوا۟ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقْنَٰكُمْ وَٱشْكُرُوا۟ لِلَّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ ﴿١٧٢﴾﴾ [البقرة: 172]. وقوله ﷻ: ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَٰمِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّى ٱلصَّيْدِ وَأَنتُمْ حُرُمٌ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ [المائدة: 1]. ولقد درج المسلمون على هذه الإباحة منذ عهد رسول الله ﷺ من أكل اللحوم يومين متتاليين، إذ لم تكن تكفي الجميع في المدينة، فكان يأتي مجزرة الزبير بن العوام بالبقيع، ولم يكن بالمدينة سواها، فإذا رأى رجلاً اشترى لحماً يومين متتابعين ضربه بالدرة، وقال: ألا طويت بطنك يومين[2].

(1) الملكية في الشريعة الإسلامية: 112.

(2) ينظر: الملكية في الشريعة الإسلامية: 100، ومؤسسة الإباحة في الشريعة الإسلامية: 133.

ومن هنا نلحظ أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه منع أكل اللحم يومين متتاليين اعتباراً لما سيؤول إليه الأمر لو استمر حكم المباح على إطلاقه. إذ ستترتب على ذلك مفاسد كثيرة نذكر منها حرمان الكثير من أكل اللحم، وارتفاع الثمن بسبب القلة بحيث لن يستطيع جميع الناس شراءه، فيلحقهم الضرر.

2 ـ إتلاف ما عدا مصحف الإمام من قبل عثمان بن عفان رضي الله عنه:

إن قراءة القرآن على سبعة أحرف أمر مباح في شرعنا الحنيف، لكن الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه اعتباراً منه لما سيؤول إليه أمر المسلمين بسبب الاختلاف في القراءة عمد إلى جمع الناس على مصحف واحد. ففي غزوة ثغر أرمينية جاءه حذيفة بن اليمان، وقال له: يا أمير المؤمنين إن أهل الشام يقرءون القرآن بقراءة أُبي بن كعب، وأهل العراق يقرءون بقراءة ابن مسعود، وكل منهما يخطئ الآخر، وإني لأخشى مغبة ذلك فأمر سيدنا عثمان رضي الله عنه الصحابة بأن يجمعوا ويكتبوا للناس إماماً، فتم ذلك وأمر ما سواه من القرآن المكتوب في كل صحيفة أو مصحف أن يحرق لئلا يؤول الأمر بالمسلمين إلى الفتن والشرور. فعن ابن شهاب أن أنس بن مالك حدثه: «إن حذيفة بن اليمان قدم على عثمان، وكان يغازي أهل الشام في فتح أرمينية وأذربيجان مع أهل العراق، فأفزع حذيفة اختلافهم في القراءة، فقال حذيفة لعثمان: يا أمير المؤمنين، أدرك هذه الأمة قبل أن يختلفوا في الكتاب اختلاف اليهود والنصارى. فأرسل عثمان إلى حفصة أن أرسلي إلينا الصحف ننسخها في المصاحف ثم نردها عليك. فأرسلت بها حفصة إلى عثمان، فأمر زيد بن ثابت وعبد الله بن الزبير وسعيد بن العاص وعبد الرحمٰن بن الحارث بن هشام، فنسخوها في المصاحف، وقال عثمان للرهط القرشيين الثلاثة: إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش فإنما نزل بلسانهم، ففعلوا. حتى إذا نسخوا الصحف في المصاحف رد عثمان الصحف إلى حفصة، فأرسل إلى كل أفق بمصحف مما نسخوا، وأمر بما سواه من القرآن في كل صحيفة أو مصحف أن يحرق»[1].

---

(1) فتح الباري: 9/ 13، كتاب فضائل القرآن، باب جمع القرآن، رقم الحديث: 4987، =

3 ـ منع خروج المرأة للصلاة في المسجد:

أباح رسول الله ﷺ للنساء الخروج إلى المساجد للصلاة، وقال فيما رواه أبو هريرة ﵁: «**لا تمنعوا إماء الله مساجد الله، وليكن ليخرجن وهن تفلات**»[1]. لكن لما تغيرت أحوال النساء، وأحدثن ما لم يكن في عهده عليه الصلاة والسلام، وأضحى خروجهن للصلاة يفضي إلى مفاسد كثيرة، حتى قالت أم المؤمنين عائشة ﵂: «لو أدرك رسول الله ما أحدث النساء لمنعهن المساجد كما منعت نساء بني إسرائيل»[2]. أفتى بعض الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ في زمانهم بمنع خروجهن اعتباراً منهم للمآل؛ لأنه لو استمر حكم الإباحة على إطلاقه مع تغير الحال لأدى إلى مفاسد عظيمة، ومآلات ممنوعة تزيد على ما يجلبه خروجهن إلى المساجد من مصلحة تعلم مبادئ وأحكام الدين، وإدراك فضل الجماعة[3].

4 ـ منع احتكار الطعام:

إن الادخار في الإسلام مباح ومأذون فيه، لكن إذا أفضى إلى عواقب

= وينظر: كتاب المصاحف لأبي داود السجستاني ص25 وما بعدها. ولقد ورد في رواية عمارة بن غزية أن حذيفة قدم من غزوة فرج أرمينية، فإذا أهل الشام يقرؤون بقراءة أُبي بن كعب فيأتون بما لم يسمع أهل العراق، وإذا أهل العراق يقرؤون بقراءة عبد الله بن مسعود فيأتون بما لم يسمع أهل الشام، فيكفر بعضهم بعضاً. فتح الباري: 9/ 21.

(1) صحيح البخاري: 1/ 305، كتاب الجمعة، باب هل على من يشهد الجمعة غسل من النساء؛ وصحيح مسلم: 1/ 327، كتاب الصلاة، باب خروج النساء إلى المساجد؛ سنن أبي داود: 1/ 155، باب ما جاء في خروج النساء إلى المسجد، رقم الحديث: 565؛ ومسند الإمام أحمد: 2/ 438، الحديث رقم: 9643.

(2) صحيح البخاري: 1/ 262، كتاب الأذان، باب انتظار الناس قيام الإمام العالم، رقم الحديث: 831؛ وسنن أبي داود: 1/ 155، باب ما جاء في خروج النساء إلى المسجد، رقم الحديث: 569.

(3) وللتأكيد فقط، فإنه لا ينبغي أن يفهم من القول بالمنع أنه عام في كل الظروف والأحوال، وإنما هو خاص بالحالات التي يكون فيها مآل خروج المرأة إلى المسجد عبارة عن مفاسد راجحة وغير متوهمة.

سلبية من قبيل ارتفاع الأثمنة، وقلة الطعام في الأسواق، وإلحاق الأضرار بالناس، تدخل ولي الأمر ومنع المحتكر من الاحتكار سواء قصد الإضرار بالناس أو لم يقصد.

وتبعاً لهذا قرر الفقهاء منع ادخار الطعام واحتكاره حتى لا يتخذ وسيلة وسبباً لارتفاع ثمنه، فينال الناس بذلك ضرر عظيم[1].

5 ـ إن الصيد في الأصل مباح، لكن في بعض الأحيان يمنع صيد طائر معين، أو الصيد في مكان ما كالمحميات المخصصة لحيوانات على حافة الانقراض؛ لأن الاستمرار في حكم الإباحة مطلقاً سيؤول لا محالة إلى مفاسد كثيرة منها: انقراض الثروة الحيوانية، والإضرار بالطبيعة...

وتبعاً لهذا تعمد الدولة في كثير من الأحيان إلى اتخاذ إجراءات معينة من قبيل منع صيد الأسماك لمدة معينة خلال السنة، وكذلك منع الصيد في بعض الغابات لفترة محددة، وذلك تفادياً لكثير من الأضرار التي يمكن أن تترتب في حالة الإبقاء على الإباحة.

إن هذه النماذج التطبيقية، وغيرها كثير تبين أن المباح وإن كان في أصله مأذوناً ومخيراً فيه بين الفعل والترك، إلا أنه في ظروف معينة ينهى عنه ويمنع لما يسببه ويلحقه من أضرار ومفاسد على المجتمع. يقول الإمام الشاطبي رحمه الله: «قد يكون المباح وسيلة إلى ممنوع، فيترك من حيث هو وسيلة، كما قيل: إني لأدع بيني وبين الحرام سترة من الحلال، ولا أحرمها. وفي الحديث: «**لا يبلغ العبد أن يكون من المتقين، حتى يدع ما لا بأس به، حذراً لما به البأس**»[2]. وهذا بمثابة من يعلم أنه إذا مر لحاجته على الطريق الفلانية، نظر إلى محرم، أو تكلم فيما لا يعنيه، أو نحوه»[3].

وفي ختام هذا المبحث، لا بد من التنبيه إلى أنه لا ينبغي أن يفهم من

---

(1) ينظر: الملكية في الشريعة الإسلامية: 113.

(2) سنن ابن ماجه: 2/ 1409، كتاب الزهد، باب الورع والتقوى، رقم الحديث: 4215.

(3) الموافقات: 1/ 120.

كلامنا هذا أننا نقول بمنع المباح على الإطلاق. بل إنه كما يكون مآل الفعل المباح عبارة عن ضرر ومفسدة، فقد يكون كذلك عبارة عن خير ومنفعة، وذلك «كالمستعان به على أمر أخروي، ففي الحديث: «**نعم المال الصالح للرجل الصالح**»[1]. وفيه: «**ذهب أهل الدثور بالأجور والدرجات العلا والنعيم المقيم** - إلى أن قال - **ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء**»[2]؛ **بل قد جاء أن في مجاملة الأهل أجراً، وإن كان قاضياً لشهوته؛ لأنه يكف به عن الحرام. وذلك في الشريعة كثير»[3]. وكذلك إطعام النفس فهو في أصله مباح عندما عري عن التعلق الكلي، لكن سداً لذريعة هلاك النفس التي يعتبر هلاكها بغير موجب شرعي من أعظم الذنوب والمعاصي، أوجب الشارع إطعامها، وحمايتها من الأمراض والأعراض المؤذية التي تكون سبباً مباشراً في إلحاق أضرار خطيرة بالفرد والمجتمع.**

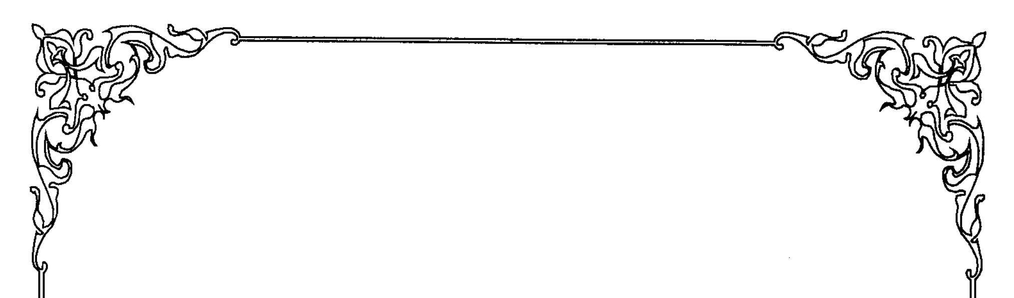
---

(1) أخرجه الإمام أحمد في مسنده: 4/ 197.

(2) صحيح مسلم: 1/ 416، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب استحباب الذكر بعد الصلاة وبيان صفته، الحديث رقم: 595.

(3) الموافقات: 1/ 114.





الباب الثالث

الجانب التطبيقي لأصل اعتبار المآل (نماذج مختارة)

* الفصل الأول: نماذج تطبيقية من خلال السيرة النبوية.
* الفصل الثاني: تطبيقات في مجال التطورات العلمية والطبية المعاصرة.
* الفصل الثالث: تطبيقات في المجالين الاجتماعي والسياسي.

الفصل الأول

نماذج تطبيقية
من خلال السيرة النبوية



تمهيد

لقد فكرت ملياً، فوجدت أن أهم ما ينبغي البدء به في الجانب التطبيقي لأصل اعتبار المآل، هو سيرة سيد الأنام محمد بن عبد الله عليه أزكى الصلاة والسلام. وذلك لأنها تمثل ـ بإجماع العلماء ـ التطبيق العملي للوحي الإلهي، والتنزيل الواقعي لمفردات المنهج الرباني، وهي: «نبع ثر، ومعمل ضخم لا بد أن يحسن الاستفادة منه بتحديد مجاريه، وتوزيع نتاجه، ويبقى أكبر المعالم للطريق الطويل»[1].

إضافة إلى ذلك، فهي ـ أي: السيرة النبوية ـ تمثل منهجاً فريداً لكيفية التعامل مع القيم، وتطبيقها في المواقع والأصعدة المختلفة. ولا أدل على ذلك من أن الدارس لأحداثها يشعر أنه أمام سجل حي ينقل مواقفه ﷺ من القضايا المختلفة، واجتهاداته أثناء الحوادث الطارئة... الأمر الذي يجعل هذا الدارس آنذاك على صلة بتصرفاته العملية، لا أمام مجرد أوامر وتعليمات لم تلامس واقع الناس، ولم تتعرض لشؤونه ومجالاته المتنوعة.

ولما كان الهدف من إيراد هذا الفصل هو تقديم نماذج تطبيقية لأصل اعتبار المآل من خلال السيرة النبوية، فإنني اقتصرت ههنا على اختيار بعض المواقف البارزة لرسول الله ﷺ، والتي لاحظت من خلال تحليلها مدى احتفائه عليه الصلاة والسلام بأصل اعتبار المآل. وهي وإن بدت عبارة عن مواقف منفصلة ومتناثرة، إلا أنه لا بد من التعامل معها باعتبارها ذات مآلات مشتركة تروم كلها جلب المصالح للمسلمين، ودرء المفاسد عنهم.

من جانب آخر، إنني أثناء اختيار هذه النماذج من مواقفه ﷺ قصد إبراز

(1) منير الغضبان، المنهج الحركي للسيرة النبوية: 13.

مدى اعتباره المآل، فضلت السير وفق التسلسل الزمني لأحداث السيرة النبوية، فراعيت في ترتيب المباحث هذا الأمر، مما جعلها تأتي كما يلي:

المبحث الأول: عنونته «بتألفه ﷺ لعبد الله بن أُبي بن سلول» وكان هذا الموقف النبوي إبان غزوة بني المصطلق أو «غزوة المريسع» التي وقعت في شعبان سنة 6هـ.

المبحث الثاني: خصصته لحدث صلح الحديبية، الذي وقع في ذي القعدة سنة6هـ.

المبحث الثالث: اخترت له عنوان «تعامله عليه الصلاة والسلام مع أبي سفيان بن حرب»، وقد كان هذا الموقف قبيل فتح مكة.

المبحث الرابع: تحدثت فيه عن تقسيمه ﷺ لأموال هوازن وسبيها الذي وقع مباشرة بعد غزوة الطائف سنة 8هـ.

المبحث الأول

تألفه ﷺ لزعيم المنافقين عبد الله بن أُبي بن سلول، رغم ما صدر عنه من مواقف

لما كان عبد الله بن أُبي بن سلول هو زعيم المنافقين ورأسهم، اخترته نموذجاً لإظهار مدى اعتبار المآل من قبل الرسول ﷺ أثناء تعامله مع أهل النفاق عامة. وحتى يتبين لنا ذلك بشكل جلي، فضلت عرض موقفين بارزين، يعتبران من أسوأ المواقف المسجلة للنفاق في تاريخه القذر. وهذان الوقفان هما اللذان وقعا في أعقاب غزوة بني المصطلق، وذلك حينما «أطلق المنافقون على يد زعيمهم ابن أُبي ابن سلول وعدد من رؤوسهم سهمين فتاكين إلى قلب المجتمع الإسلامي كاد أن ينزفا الكثير من دمه: أحدهما باتجاه الحس القبلي الذي لم يكن قد استأصل بعد، والآخر باتجاه القيم الخلقية التي تميز المجتمع المسلم عن سائر المجتمعات، فيما عرف بـ(حديث الإفك)»[1].

أ ـ الموقف الأول: إحياء النعرات القبلية:

يتلخص هذا الموقف فيما وقع بعد انتهاء غزوة بني المصطلق؛ إذ لما كان المسلمون في طريق العودة ازدحم جهجان بن مسعود ـ وهو أجير لعمر بن الخطاب من بني غفار ـ مع سنان بن وبر الجهني حليف بني عوف بن الخزرج على الماء، فاقتتلا، فصرخ الجهني: يا معشر الأنصار! وصرخ جهجان: يا معشر المهاجرين! فغضب عبد الله بن أُبي ابن سلول ـ وعنده رهط من قومه ـ فيهم زيد بن أرقم، غلام حدث، فقال: أو فعلوها؛ قد نافرونا وكاثرونا في

(1) عماد الدين خليل، دراسة في السيرة: 380.

بلادنا، والله ما نحن وجلابيب قريش[1] هذه إلا كما قال الأول: «سمن كلبك يأكلك» أما والله لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل ثم أقبل على من حضره من قومه فقال لهم: هذا ما فعلتهم بأنفسكم: أحللتموهم بلادكم، وقاسمتموهم أموالكم، أما والله لو أمسكتم عنهم ما بأيديكم لتحولوا إلى غير داركم. فسمع ذلك زيد بن أرقم، وتوجه فوراً إلى الرسول ﷺ فأخبره الخبر، وعنده عمر بن الخطاب ﷺ الذي قال: مر به عباد بن بشر فليقتله، فقال له رسول الله ﷺ: «**فكيف يا عمر إذا تحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه، لا، ولكن أذن بالرحيل**»، وذلك في ساعة لم يكن رسول الله ﷺ يرتحل فيها، فارتحل الناس.

وقد مشى عبد الله بن أُبي ابن سلول إلى رسول الله ﷺ ـ حين بلغه أن زيداً بن أرقم قد بلغه ما سمع منه ـ فحلف أنه ما قال... وقال بعض الأنصار: عسى أن يكون الغلام قد أوهم.

بعد ذلك لقي أسيد بن حضير رسول الله فحياه بتحية النبوة وسلم عليه، ثم قال: يا نبي الله! والله لقد رحت في ساعة منكرة ما كنت تروح في مثلها، فقال له رسول الله ﷺ: «**أو ما بلغك ما قال صاحبكم؟**». قال: وأي صاحب يا رسول الله؟ قال: «**عبد الله بن أُبي**» قال: وما قال؟ قال: «**زعم أنه إن رجع إلى المدينة أخرج الأعز منها الأذل**» قال: فأنت يا رسول الله والله تخرجه منها إن شئت، هو والله الذليل وأنت العزيز...

ثم مشى رسول الله ﷺ بالناس يومهم ذلك حتى أمسى، وليلتهم حتى أصبح، وصدر يومهم ذلك حتى آذتهم الشمس، ثم نزل بالناس فلم يلبثوا أن وجدوا مس الأرض فوقعوا نياماً، وإنما فعل ذلك رسول الله ﷺ ليشغل الناس عن الحديث الذي كان بالأمس...

ونزلت السورة التي ذكر الله فيها المنافقين في ابن أُبي ومن كان مثل أمره... وبلغ عبد الله بن عبد الله بن أُبي الذي كان من أمر أبيه فطلب من

---

(1) جلابيب قريش: لقب أطلقه مشركو مكة على المهاجرين ويراد بالجلابيب سفلة الناس.

رسول الله ﷺ الإذن بقتله إن كان سيأمر غيره بذلك... فقال عليه الصلاة والسلام: «**بل نترفق به ونحسن صحبته ما بقي معنا**».

وبعد هذا الموقف النبوي المتسامح انكشف أمر زعيم المنافقين بالنسبة للمؤمنين الصادقين من قومه. وأصبح إذا أحدث الحدث كان قومه هم الذين يعاتبونه ويأخذونه ويعنفونه. وحينذاك قال رسول الله ﷺ لعمر بن الخطاب: «**كيف ترى يا عمر؟ أما والله لو قتلته يوم قلت لي اقتله لأرعدت له آنف لو أمرتها اليوم بقتله لقتلته**» قال عمر: قد والله علمت لأمرُ رسول الله أعظم بركة من أمري[1].

إنني - في الحقيقة - تعمدت إيراد تفاصيل هذه القصة رغم طولها، وذلك لما تضمنته من مواقف نبوية حكيمة مبنية على اعتبار المآل قبل الإقدام على أي قرار: فرسول الله ﷺ - كما لاحظنا - تعامل بحكمة متناهية في كل أطوار هذا الحدث الخطير، الذي أداره المنافقون بزعامة قائدهم عبد الله بن أُبي ابن سلول، الذي حاول إحياء تلك النعرات القبلية التي لم تستأصل بعد من عموم مكونات المجتمع الإسلامي، والتي قد تؤدي - بدون شك - أثناء وقوعها إلى عواقب ومآلات خطيرة لا يعلم مداها وتأثيرها إلا الله تعالى.

في البداية، بعد ما سمع رسول الله ﷺ الخبر اهتدى إلى أمر مهم ليصرف من خلاله القوم عن الخوض في هذا الموضوع الخطير، فأمر بالمشي طيلة يوم بأكمله، وصدراً من اليوم الموالي... حتى أصاب الناس العياء ووقعوا نياماً «ولقد كان الرسول ﷺ حكيماً في معالجته (الموقف) بهذا الأسلوب العملي. إنه موقف (نفسي) يتوغل بعيداً في مسارب النفوس والأعصاب، ومجابهته بالكلام والأقوال قد لا تجدي، وربما تزيده تعقيداً، فليكن الأمر إذن (عملاً) مجهداً يوازي في حجمه حجم الموقف نفسه، ويمتص كل ما يمكن أن يغرزه في نفوس المسلمين من سموم، وسيتكفل التعب والنسيان بعد ذاك بالإتيان على بقاياه!!»[2].

---

(1) ينظر: السيرة النبوية لابن هشام: 3/ 205 وما بعدها.

(2) عماد الدين خليل، دراسة في السيرة: 381.

وانطلاقاً من هذا أقول: إن رسول الله عليه الصلاة والسلام لولا اعتباره لمآلات هذا الأمر الخطير الذي أقدم عليه المنافقون، وما يمكن أن يترتب عنه من مفاسد كثيرة قد تهدم الوحدة التي بدأ المجتمع الإسلامي يتمتع بها. . . ما فكر ﷺ في هذا الإجراء الشاق وهو يعلم مسبقاً ما سيعتري المسلمين بسببه من تعب وعياء.

ومن جانب آخر، فقد رأينا ـ من خلال أطوار هذا الحدث ـ كيف بدا واضحاً بعد النظر الذي يتمتع به رسول الله ﷺ، والذي هو في أساسه مبني على اعتبار المآل؛ إذ لما بلغه خبر ما أقدم عليه ابن أُبي ابن سلول، قال له عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «مر عباد بن بشر فليقتله»، وكان بإمكان رسول الله ﷺ أن يأمر بقتله في لحظة واحدة، بمجرد إعطائه الإشارة، ولكنه ـ وهو الحكيم ـ فكر فيما سيؤول إليه الأمر إن قتله، وهذا ما نستشفه من خلال جوابه لعمر رضي الله عنه: «فكيف يا عمر إذا تحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه، لا ولكن أذن بالرحيل».

وتكرر أمر اعتباره ﷺ للمآل حينما جاءه عبد الله بن عبد الله بن أُبي ابن سلول يستأذنه في أن يتولى هو بنفسه قتل أبيه المنافق، إن كان عازماً على فعل ذلك، حتى لا يقوم بذلك غيره فلا تدعه نفسه ينظر إلى قاتل أبيه يمشي في الناس فيقتله، فيتسبب في قتل مؤمن بكافر فيدخل النار. لكن رسول الله ﷺ ـ الحليم الكريم ـ فاجأ عبد الله الابن حين أجابه قائلاً: «**بل نترفق به ونحسن صحبته ما بقي معنا**».

وهكذا ظل رسول الله عليه الصلاة والسلام يتألف رأس المنافقين عبد الله بن أُبي ابن سلول طيلة أطوار هذا الحدث، اعتباراً منه للمآل. . ؛ لأنه عليه أزكى الصلاة والتسليم لو عجل بقتله قبل أن تعرف حقيقته وخبث أعماله؛ لأنتصر له قومه؛ ويتأكد هذا الأمر بشكل واضح إذا نحن استحضرنا قولة أسيد بن حضير لرسول الله: «يا رسول الله، ارفق به، فو الله لقد جاءنا الله بك وإن قومه لينظمون له الخرز ليتوجوه ـ أي: كانوا يعدون له التاج ـ، والمراد أنهم كانوا يتشاورون في تنصيبه ملكاً عليهم. . .».

نظراً لهذا كله صبر رسول الله ﷺ على دسائس ابن أُبي ابن سلول حتى انكشف نفاقه، فدارت الدائرة عليه من حيث لا يحتسب، فلم يقتله رسول الله ﷺ بل كان مآل أمره عبارة عن قتل معنوي ـ وهو أخطر ما يكون ـ، إذ أصبح قومه كلما أحدث حدثاً هم الذين يعاتبونه ويأخذونه ويعنفونه.

وحينذاك ذكّر رسول الله ﷺ عمر بن الخطاب رضي الله عنه قائلاً: «**كيف ترى يا عمر؟ أما والله لو قتلته يوم قلت لي اقتله لأرعدت له آنف لو أمرتها اليوم بقتله لقتلته**». وكأني به عليه الصلاة والسلام من خلال تذكيره هذا ينبه إلى ضرورة اعتبار المآل، والنظر إلى العاقبة قبل الإقدام على أي فعل، ولو كان جائزاً. . . وهذا ما سماه الدكتور رواس قلعه جي ـ أثناء ذكره لصفات الرسول الشخصية ـ ببعد النظر، إذ جاء في كلامه عن هذه الصفة التي كان يتميز بها رسول الله ﷺ: «ورأينا بعد نظره في تألفه عبد الله بن أُبي ابن سلول ـ وكان ذا شوكة ـ يوم بني قينقاع ويوم بني النضير ويوم بني المصطلق، وبقي رسول الله يتألفه حتى انكشف نفاقه، وظهرت عداوته للإسلام والمسلمين، فجعل قومه بعد ذلك إذا أساء الإساءة هم الذين يعاتبونه ويأخذونه ويعنفونه. . .»[1].

ب ـ الموقف الثاني: قصة «حديث الإفك»:

أما فيما يخص الموقف الثاني الذي عرف في كتب السيرة بـ(حديث الإفك) فإننا ـ نظراً لطول تفاصيله ـ سنكتفي هنا بالتذكير ببعض أحداثه لنظهر مدى خبث دسائس المنافقين، وفي مقدمتهم زعيمهم ابن أُبي ابن سلول الذي تولى كبر هذا الأمر الخطير وروج له هو وجماعته من أهل النفاق، وكذا لنبرز مظاهر اعتباره ﷺ للمآلات والعواقب.

ولما كان رسول الله ﷺ راجعاً من غزوة بني المصطلق نزل منزلاً فبات به بعض الليل، فخرجت عائشة لحاجتها، وكان في عنقها عقد تحبه فسقط منها، ثم رجعت إلى مكانها الذي ذهبت إليه تلتمسه، وأثناء ذلك تحرك الجيش، وحمل

---

(1) دراسة تحليلية لشخصية الرسول محمد ﷺ: 228.

الناس هودج عائشة وشدوه على بعير ظانين أنها فيه، وسار الجيش، ولما رجعت عائشة رأت أن الجيش قد سبقها، فقعدت في المنزل، وظنت أنهم سيفقدونها فيرجعون في طلبها، فغلبتها عيناها فنامت وكان صفوان قد عرس في أخريات الجيش لأنه كثير النوم، فلما رآها عرفها، فاسترجع وأناخ راحلته، فقربها إليها، وما كلمها كلمة واحدة، ولم تسمع منه إلا استرجاعه، ثم سار بها يقودها، فلما اقتربا من الجيش ورآهما ابن سلول جعل يستحكي الإفك، ويستوشيه، ويشيعه، ويذيعه، وكان أصحابه يتقربون به إليه، ومرت هذه الشائعة سريان النار في الهشيم، وبلغ ذلك رسول الله فاستشار أصحابه في هذا الأمر...

بعد ذلك قام رسول الله ﷺ على المنبر، وقال: «**يا معشر المسلمين، من يعذرني**[1] **من رجل قد بلغ أذاه في أهل بيتي؟ فو الله ما علمت على أهلي إلا خيراً، ولقد ذكروا رجلاً ما علمت عليه إلا خيراً...**» فلما قال رسول الله ﷺ تلك المقالة قال أسيد بن حضير: يا رسول الله إن يكونوا من الأوس نكفكهم، وإن يكونوا من إخواننا من الخزرج فمرنا بأمرك، فو الله لأهل أن تضرب أعناقهم! فقام سعد بن عبادة ـ وكان قبل يرى رجلاً صالحا ـ فقال: كذبت لعمر الله، لا تضرب أعناقهم، أما والله ما قلت هذه المقالة إلا أنك قد عرفت أنهم من الخزرج، ولو كانوا من قومك ما قلت هذا! فقال أسيد: كذبت لعمر الله، ولكنك منافق تجادل عن المنافقين! فكثر اللغط بين الناس حتى أسكتهم رسول الله...

ولما عادت عائشة رضي الله عنها إلى المدينة مرضت مرضاً شديداً، وهي لا تعلم من حديث الإفك شيئاً سوى أنها كانت لا تعرف من رسول الله اللطف الذي كانت تعرفه حين تشتكي.

وأخذ رسول الله يتحرى حقيقة هذه الإشاعة، وبعد ذلك أخبرت من قبل أم مسطح، فرجعت رضي الله عنها واستأذنت رسول الله ﷺ لتأتي أبويها وتستيقن الخبر، فأذن لها، وعرفت بعد ذلك جلية الأمر، فجعلت تبكي كثيراً ولا تنام. حتى

---

(1) يعذرني: أي من يقوم بعذري إن كافأته على سوء صنيعه فلا يلومني.

جاءها رسول الله يوماً، فتشهد وقال: «**أما بعد يا عائشة، فإنه قد بلغني عنك كذا وكذا، فإن كنت بريئة فسيبرئك الله، وإن كنت ألممت بذنب فاستغفري الله وتوبي إليه، فإن العبد إذا اعترف بذنبه، ثم تاب إلى الله تاب الله عليه**». وحينئذ قلص دمعها، وطلبت من والديها أن يجيبا، فلم يدريا ما يقولان فقالت: إني والله لقد علمت، أنكم سمعتم هذا الحديث حتى استقر في أنفسكم، وصدقتم به، ولئن قلت لكم إني بريئة ـ والله يعلم إني لبريئة ـ لا تصدقوني بذلك، ولئن اعترفت لكم بأمر ـ والله يعلم أني بريئة ـ لتصدقني، والله ما أجد لكم مثلاً إلا قول أبي يوسف: ﴿فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَىٰ مَا تَصِفُونَ﴾ [يوسف: 18]. فما برح رسول الله ﷺ من مجلسه، ولا خرج أحد من أهل البيت حتى أنزل الله ما يثبت براءة عائشة، فكان أول كلمة تكلم بها رسول الله هي قوله: «**أبشري يا عائشة، فقد أنزل الله براءتك**». ثم خرج إلى الناس فخطبهم وتلا عليهم ما أنزل الله عليه من القرآن في ذلك، ثم أمر بمسطح بن أثاثة وحسان بن ثابت وحمنة بنت جحش ـ وكانوا ممن أفصح بالفاحشة ـ فضربوا حدهم[1].

هذا مجمل ما جاء في مضمون قصة «حديث الإفك»، أما ما يتعلق بمظاهر اعتباره ﷺ للمآل ـ من خلالها ـ، فيمكن رصد بعض ملامحه وفق ما يلي:

ـ بالنظر إلى حجم أثر الإشاعة:

إن المتتبع لأطوار هذه القصة يلحظ ـ بشكل واضح ـ مدى تأثر رسول الله ﷺ بما أشيع وقيل عن زوجته. وهذا ما أشار إليه الدكتور البوطي حين قال: «وأما قصة الإفك، فإنها حلقة فريدة من سلسلة فنون الإيذاء والمحن التي لقيها رسول الله ﷺ من أعداء الدين إنها شائعة، لو صحت لكانت طعنة نجلاء في أخص ما يعتز به إنسان، أخص ما يتصف به الشرف والكرامة. وما الذي أدراه إنها شائعة صحيحة أو باطلة؟!... من هنا كانت

(1) ينظر: السيرة النبوية لابن هشام: 3/ 211 وما بعدها، والرحيق المختوم: 303 وما بعدها، وفقه السيرة للبوطي: 278 وما بعدها.

هذه الأذية أبلغ في تأثيرها من كل ما عداها؛ لأنها جاءت لتلقي بشعورها النفساني في اضطراب مثير لا مناص منه»[1].

وأما كون حجم الأثر الذي تركته هذه الإشاعة على نفسية الرسول ﷺ عظيماً، فلا يمكن تفسيره إلا من خلال أمرين اثنين:

أولهما: كون موضوعها تعلق بعرضه ﷺ وشرفه. وفي الحقيقة لن نقدر خطورة هذا العامل حق قدرها، إلا إذا استحضرنا المكانة العظمى التي كان يحتلها العرض في الحياة العربية آنذاك.

وثانيهما: ـ وهو مرتبط أشد الارتباط بالأول ـ يتمثل في العواقب والمآلات التي ستترتب عن هذه الإشاعة ـ في حالة صحتها ـ، من قبيل النيل من شخصه ﷺ، والتشكيك في دعوته، وذلك بقصد إبعاد الناس عن الاستجابة للدين الجديد، وهذا هو المآل الذي راهن على تحقيقه كفار قريش طيلة مراحل الدعوة الإسلامية.

ولقد اعتبر عليه الصلاة والسلام ـ لا محالة ـ كل هذه المآلات أثناء سماعه الإشاعة. ومما يؤكد ذلك أنه ﷺ لم يدخر جهداً في استشارة أصحابه رضي الله عنهم، وفي القيام بالتحقيق المستفيض مع كل من يعرف السيدة عائشة رضي الله عنها إلى أن برأها الله عز وجل من فوق سبع سماوات بآيات بينات نزلت على سيد الخلق ﷺ.

وهكذا يظهر أن رسول الله عليه الصلاة والسلام رغم اعتباره للمآلات الخطيرة التي ستتركها هذه الإشاعة في حالة صحتها، إلا أنه ﷺ عالج الأمر بالتروي، والتحقيق الهادئ، وعدم التعجل وذلك بهدف الوصول إلى قرار عادل وغير جارح للزوجة ولأهلها... لكن بعد الأخذ بالأسباب يأتي دائماً الفرج من الله سبحانه، وهذه سنة إلهية ﴿وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبۡدِيلًا﴾.

أثناء تدخله ﷺ لإسكات أسيد بن حضير وسعد بن عبادة:

سبقت الإشارة ـ أثناء عرض مضمون القصة ـ إلى أنه بعد ما فرغ

---

(1) فقه السيرة: 285 ـ 286.

رسول الله ﷺ من خطبته التي ألقاها في المسلمين حول أمر الإفك، أجابه أسيد بن حضير بجواب تقر به العين، وتطمئن إليه النفس... لكن سعد بن عبادة رد عليه بما لم يكن متوقعاً منه وكثر اللغط بين الناس حتى أسكتهم رسول الله ﷺ.

ولم يكن لرسول الله ﷺ القيام بهذا الإجراء لولا اعتباره للمآلات التي قد تترتب عن ذلك اللغط؛ إذ لو استمر أسيد بن حضير وسعد بن عبادة فيما شرعا فيه لآل الأمر إلى الخصومة، وإحياء النعرات القبلية المفضية إلى الفرقة والتشتت، وهذا ما سعى عليه الصلاة والسلام إلى تجنبه في كل مراحل دعوته؛ لأنه كان يعلم علم اليقين خطورته على وحدة المسلمين.

عدم إقامة الحد على عبد الله بن أُبي ابن سلول:

بعدما أنزل الله سبحانه قرآنا يبرئ السيدة عائشة رضي الله عنها مما قاله الأفاكون قام رسول الله ﷺ بجلد مسطح بن أثاثة، وحسان بن ثابت، وحمنة بنت جحش ثمانين جلدة. ولم يحد الخبيث عبد الله بن أُبي ابن سلول!.

ويبقى السؤال الذي ينبغي طرحه ههنا هو: لماذا استثني هذا الرجل من الجلد، مع أنه زعيم أهل الإفك، وهو الذي تولى كبر تلك الشائعة، وروج لها بين الناس؟ وهل حكمة النبي ﷺ المبنية على اعتبار المآل ـ كما رأينا في بعض مواقفه ـ لها دخل في ذلك؟

لقد تعددت وجوه عدم إقامة الحد على ابن أبي سلول، وهذا ما ذكره الإمام ابن القيم حين قال: «ولما جاء الوحي ببراءتها، أمر رسول الله ﷺ بمن صرح بالإفك، فحدوا ثمانين، ولم يحد الخبيث عبد الله بن أبي، مع أنه رأس أهل الإفك، فقيل: لأن الحدود تخفيف عن أهلها وكفارة، والخبيث ليس أهلاً لذلك، وقد وعده الله بالعذاب العظيم في الآخرة، فيكفيه ذلك عن الحد.

وقيل: بل كان يستوشي الحديث ويجمعه ويحكيه، ويخرجه في قوالب من لا ينسب إليه، وقيل: الحد لا يثبت إلا بالإقرار، أو ببينة، وهو لم يقر بالقذف، ولا شهد به عليه أحد فإنه إنما كان يذكره بين أصحابه، ولم يشهدوا عليه، ولم يكن يذكره بين المؤمنين.

وقيل: حد القذف حق الآدمي، لا يستوفى إلا بمطالبته، وإن قيل: إنه حق، فلا بد من مطالبة المقذوف، وعائشة لم تطالب به ابن أبي.

وقيل: بل ترك حده لمصلحة هي أعظم من إقامته، كما ترك قتله مع ظهور نفاقه، وتكلمه بما يوجب قتله مراراً، وهي تأليف قومه، وعدم تنفيرهم، فإنه كان مطاعاً فيهم، رئيساً عليهم، فلم تؤمن إثارة الفتن في حده...»[1].

إن المتأمل في مضمون هذه الوجوه كلها، يخرج بنتيجة مفادها أن كل واحد منها صالح لأن يكون مسوغاً كافياً للعدول عن إقامة الحد على زعيم المنافقين عبد الله بن أُبي ابن سلول. إلا أنني أميل إلى ترجيح الوجه الأخير، والمتمثل في اعتبار المآل؛ أي اعتبار ما قد يترتب عن جلد عبد الله بن أبي من مفاسد في المآل. والتي لخصها ابن القيم رحمه الله في جملة واحدة حين قال: «فلم تؤمن إثارة الفتن في حده».

ومما يزيدنا اطمئناناً إلى هذا الترجيح هو أننا عندما نقارن بين المصالح والمفاسد المتوقعة، نلحظ أن الثانية هي الراجحة؛ إذ في حالة إقامة الحد على هذا المنافق دون مراعاة موقعه داخل قومه سيكون مآل هؤلاء النفور من الدين الإسلامي، وإعلان العداوة والبغضاء لرسول الله ﷺ، ومحاولة الانتصار لزعيمهم.

وعلى العموم فإن ما ميز رسول الله ﷺ إبان تعامله مع هذه الإشاعة التي تولى كبرها المنافقون بزعامة عبد الله بن أُبي ابن سلول، هو اعتباره عليه الصلاة والسلام للمآل؛ إذ لاحظنا رغم كبر حجم الشائعة فإنه لم يتسرع في معالجتها بالعاطفة، بل اعتبر ما قد تفضي إليه أثناء صحتها، والتزم التروي، والتحقيق الهادئ، وعدم التعجل... وكل هذا في حقيقة الأمر أساسه الحكمة التي أوتيها عليه الصلاة والسلام. ومظاهر ذلك كثيرة، كما سيتضح - بحول الله - فيما بقي من مواقف مختارة.

(1) زاد المعاد في هدي خير العباد: 263 - 264.

المبحث الثاني

صلح الحديبية

تمهيد:

يشكل حدث صلح الحديبية أبرز تطبيق لأصل اعتبار المآل في سيرة المصطفى ﷺ، لما تضمنه من مواقف نبوية حكيمة لم يقدر الصحابة الكرام ﷺ أبعادها في البداية فظنوها مفاسد، لكنها باعتبار ما آلت إليه في النهاية كانت عبارة عن مصالح.

وبناء على هذا وجدنا كثيراً من الباحثين المعاصرين يشيدون بهذا الصلح ويعتبرونه أهم نموذج تطبيقي لما نتحدث عنه: من هؤلاء الدكتور رواس قلعه جي الذي ذهب إلى اعتبار صلح الحديبية أهم مظهر يجسد بعد النظر الذي أوتيه ﷺ، وذلك بقوله: «وإن الدارس لسيرة الرسول ﷺ يرى أن الله تعالى أعطاه من بعد النظر ما لم يعط غيره، لقد رأينا بعد نظره يوم وضعت قريش الشروط لصلح الحديبية، فقد رأى عقلاء أصحابه أن في هذه الشروط إجحافاً بالمسلمين، ورأى فيها رسول الله ـ بما أتاه الله من بعد النظر ـ النصر للمسلمين، ورأى أن قريشاً بوضعها هذه الشروط إنما تحفر قبرها بيدها، وتكتب دمارها بقلمها. . .»[1].

أما الدكتور الحسين آيت سعيد فقد عبر عن ذلك بشكل دقيق حين قال: «وقد تنقلب المصلحة مفسدة إذا كان يترتب عليها من المفاسد ما يغمر صلاحها، وقد تنقلب المفسدة مصلحة باعتبار مآلها ونتائجها المثمرة، ولا أدل على ذلك من صلح الحديبية الذي عقده النبي ﷺ مع كفار قريش، فقد اعتبره

(1) دراسة تحليلية لشخصية الرسول ﷺ (من خلال سيرته الشريفة): 227 ـ 228.

بعض الصحابة مفسدة كاملة، وإجحافاً بحق المسلمين، وذلك بالنظر إليه في ذاته، وخفي عليهم النظر في عواقبه، فالنبي ﷺ نظر إلى مآله وعواقبه، لا إلى إنشائه وإبرامه...»[1].

وتبعاً لأهمية هذا النموذج التطبيقي، وحتى يتسنى لنا إدراك مغزاه ودلالته في موضوعنا، أرى من الضروري الحديث عنه من خلال العناصر التالية:

* المطلب الأول *

التذكير ببعض وقائع الصلح وبنوده

في شهر ذي القعدة من السنة السادسة للهجرة استنفر ﷺ المسلمين بالمدينة وما حولها ليخرجوا معه إلى العمرة[2]، فأبطأ عليه من الأعراب، واتجه عليه الصلاة والسلام بمن معه من المهاجرين والأنصار ومن لحق بهم من العرب، وساق معه الهدي، وأحرم بالعمرة ليأمن الناس من حربه وليعلموا أنه إنما خرج زائراً لهذا البيت ومعظماً له. وكان عددهم نحو ألف وخمسمائة. وأرسل عليه الصلاة والسلام عيناً له من خزاعة هو بشر بن سفيان يستطلع له أمر قريش... وبعد حين جاءه يخبره باجتماع قريش التي سمعت بخروجه عليه الصلاة والسلام، فقررت صد المسلمين من البيت كيفما يمكن... وأخذ رسول الله ﷺ طريقاً وعراً بين شعاب، وترك الطريق الرئيس الذي يفضي إلى الحرام، وسار ﷺ حتى إذا سلك في ثنية المرار بركت ناقته

---

(1) مجلة الإلماع، العدد الأول، السنة الأولى - ربيع الأول 1421هـ - يوليوز 2000م، عنوان المقال: «من المؤهل لتقدير المصالح والمفاسد؟» ص: 88 - 89.

(2) الملاحظ أن بعض كتاب السيرة النبوية من أمثال الإمامين ابن حزم وابن كثير سموا الحدث بـ«غزوة الحديبية» إلا أن الصحيح في نظري ما ذهب إليه الباحث صالح أحمد الشامي حين تحدث عن الموضوع تحت عنوان «عمرة أم غزوة؟»؛ فبعد الإحاطة بجوانب الواقعة وحيثياتها خلص في الأخير إلى القول: «إنها عمرة، ولكن الاحتياطات اتخذت لتحويلها إلى غزوة عند الضرورة». انظر: كتاب السيرة النبوية، تربية أمة وبناء دولة: 259 وما بعدها.

فقال الناس: خلأت الناقة، فقال: «**ما خلأت وما هو لها بخلق، ولكن حبسها حابس الفيل عن مكة؛ لا تدعوني قريش اليوم إلى خطة يسألوني فيها صلة الرحم إلا أعطيتهم إياها**». ثم قال للناس: «**انزلوا**» قيل له: يا رسول الله، وما بالوادي ماء ينزل عليه، فأخرج سهماً من كنانته فأعطاه رجلاً من أصحابه، فنزل به في قليب من تلك القلب فغرزه في جوفه، فجاش بالرواء حتى ضرب الناس عنه بعطن[1].

ولما اطمأن رسول الله ﷺ بدأت قريش تبعث إليه في كل مرة مبعوثاً، كان أولهم بديل بن ورقاء الخزاعي الذي جاء في نفر من خزاعة، ثم مكرز بن حفص الذي قال في شأنه رسول الله ﷺ لما رآه: «**هذا رجل غادر**»، وبعد هؤلاء بعثت قريش الحليس بن علقمة الذي لم يصل إلى رسول الله ﷺ إعظاما لما رأى من الهدي... ثم جاء دور عروة بن مسعود الثقفي الذي أخبر قومه بعد رجوعه بصنيع الصحابة رضوان الله عليهم مع رسول الله عليه الصلاة والسلام...

وللتذكير فقط، فإن رسول الله ﷺ كان دائماً يجيب مبعوثي قريش بأنه لم يأت يريد حرباً، وإنما جاء زائراً للبيت، ومعظماً لحرمته...

وليؤكد عليه الصلاة والسلام لقريش موقفه وهدفه أرسل عثمان بن عفان سفيراً إليهم، فبلغهم رضي الله عنه الرسالة، ولما فرغ من مهمته عرضوا عليه أن يطوف بالبيت، لكنه رفض هذا العرض، وأبى أن يطوف حتى يطوف رسول الله ﷺ، واحتبسته قريش عندها، حتى شاع بين المسلمين أن عثمان بن عفان قد قتل، فقال رسول الله عليه الصلاة والسلام: «**لا نبرح حتى نناجز القوم**» ثم دعا ﷺ الناس إلى البيعة، فبايعه بعضهم على أن لا يفروا، وبايعه آخرون على الموت، وتمت البيعة تحت شجرة، وهي التي سميت ببيعة الرضوان.

ولما سمعت قريش بالأمر أسرعت إلى بعث سهيل بن عمرو لعقد الصلح مؤكدين له «أن لا يكون في الصلح إلا أن يرجع عنا عامه هذا، فوالله لا

---

(1) أي: حتى صارت الأرض رطبة حول القليب لكثرة الماء. ينظر: مقاييس اللغة، مادة: (عطن).

تحدث العرب عنا أنه دخلها علينا عنوة أبداً» فأتاه سهيل بن عمرو، فلما رآه رسول الله ﷺ مقبلاً قال: «**قد أراد القوم الصلح حين بعثوا هذا الرجل**»، فلما انتهى سهيل بن عمرو إلى رسول الله إصلم تكلم فأطال الكلام، وتراجعا، ثم جرى بينهما الصلح[1].

أما عن بنود هذا الصلح فتتمثل ـ كما لخصها بعض الباحثين المعاصرين ـ فيما يلي[2]:

1 ـ توقيف الحرب بين المسلمين وقريش عشر سنين، يأمن فيهن الناس، ويكف بعضهم عن بعض.

2 ـ أن يرجع الرسول ﷺ ـ وأصحابه من غير عمرة هذا العام، فإذا كان العام القابل خرج عنها المشركون، ودخلها المسلمون فأقاموا بها ثلاثاً، معهم سلاح الراكب، السيوف في القرب، ولا تتعرض قريش لهم بأي نوع من أنواع التعرض.

3 ـ من أحب أن يدخل في عقد محمد وعهده دخل فيه، ومن أحب أن يدخل في عقد قريش وعهدهم دخل فيه، وتعتبر القبيلة التي تنضم إلى أي الفريقين جزءاً من ذلك الفريق لها ما له وعليها ما عليه.

4 ـ من جاء من قريش إلى المسلمين مسلماً يرد إليهم، ومن عاد من المسلمين إلى قريش لا يرد.

* المطلب الثاني *

موقف الصحابة رضوان الله عليهم من الصلح وبنوده

اندهش عموم الصحابة ﷺ إبان إبرام رسول الله عقد الصلح مع مشركي قريش، وداخلهم في ذلك هم عظيم، سيما وانهم جاؤوا وكلهم أمل في دخول

---

(1) ينظر: السيرة النبوية لابن هشام: 3/ 220 وما بعدها، وزاد المعاد: 3/ 286 وما بعدها، والرحيق المختوم: 308 وما بعدها، وتهذيب سيرة ابن هشام: 249 وما بعدها، ومن معين السيرة: 327 وما بعدها.

(2) ينظر: الرحيق المختوم: 312 ـ 313، ونظرية التقريب والتغليب: 395 وما بعدها.

مكة والطواف في البيت العتيق في أعقاب رؤيا رسول الله ﷺ، لكنهم عادوا من حيث أتوا دون تحقق الأمل.

في الحقيقة، إنهم رضوان الله عليهم لم يشكوا قط في فتح مكة لأنهم يؤمنون أن رؤيا نبيهم ﷺ واقعة لا محالة، وهو الذي قص عليهم رؤيا أنه دخل مكة وطاف بالبيت العتيق لكنهم رغم ذلك لما حضروا وقائع الصلح وعرفوا شروطه، ولاحظوا تعنت سهيل بن عمرو مع النبي ﷺ، وافتياته على شخصه دخل عليهم من ذلك كله أمر عظيم حتى كادوا يهلكون.

ولبيان الحالة التي عاشها الصحابة رضوان الله عليهم إبان إبرام عقد الصلح، وقبل معرفة مآلاته وعواقبه، أرى من الضروري التذكير بما وقع:

فلما جاء سهيل بن عمرو، وقال لرسول الله ﷺ: هات اكتب بيننا وبينكم كتاباً، دعا رسول الله علياً وأمره بكتابة: **بسم الله الرحمٰن الرحيم،** فقال سهيل: أما الرحمٰن فوالله ما أدري ما هو؟ ولكن اكتب: باسمك اللهم، كما كنت تكتب، فقال المسلمون: والله لا يكتبها إلا بسم الله الرحمٰن الرحيم، فقال النبي ﷺ: **اكتب باسمك اللهم،** ثم قال: هذا ما قاضى عليه محمد رسول الله، فقال سهيل: والله لو كنا نعلم أنك رسول الله، ما صددناك عن البيت، ولا قاتلناك، ولكن اكتب: محمد بن عبد الله، فقال النبي ﷺ: **والله إني لرسول الله، وإن كذبتموني، اكتب محمد بن عبد الله...** وبينما هم يكتبون عقد الصلح إذ جاء أبو جندل بن سهيل بن عمرو يرسف في قيوده، قد خرج من أسفل مكة، حتى رمى بنفسه بين أظهر المسلمين، فقال سهيل: هذا يا محمد أول من أقاضيك عليه، أن ترده إلي، فقال النبي ﷺ: **فأجزه لي،** فقال: ما أنا بمجيزه لك، فقال أبو جندل: أي معشر المسلمين أأرد إلى المشركين، وقد جئت مسلماً، ألا ترون ما قد لقيت؟ وكان قد عذب عذاباً شديداً في الله، فقال عمر بن الخطاب: والله ما شككت ـ أي: ما التبس علي الأمر ـ منذ أسلمت إلا يومئذ، قال: فأتيت النبي ﷺ فقلت: ألست نبي الله حقاً؟ قال: **بلى،** قال: قلت: ألسنا على الحق، وعدونا على الباطل؟ قال: **بلى،** قلت: فلم نعطي الدنية في ديننا؟ فقال: **إني رسول الله، ولست أعصيه،**

وهو ناصري، قلت: أو لست كنت تحدثنا أنا سنأتي البيت فنطوف به، قال: **بلى، فأخبرتك أنك تأتيه العام؟** قلت: لا، قال: **فإنك آتيه، ومطوف به...**

وبعد الفراغ من كتابة عقد الصلح أمر رسول الله ﷺ الصحابة بالنحر، والحلق فلم يقم منهم أحد حتى عمل عليه الصلاة والسلام بتوجيه أم سلمة رضي الله عنها، فخرج ولم يكلم أحداً منهم، ونحر بدنه، ودعا حالقه ثم قام الصحابة رضي الله عنهم، فنحروا، وجعل بعضهم يحلق بعضاً حتى كاد يقتل بعضهم بعضاً من شدة الغم[1].

بعد عرض بعض وقائع الصلح وبنوده تبين أن السبب الذي جعل الصحابة على تلك الحالة من الهم والغم، هو ما لاحظوه في الصلح من تنازلات سواء على مستوى الشكل، أو المضمون:

أما من حيث الشكل ـ أي: الطريقة التي تمت بها كتابة العقد ـ فإنهم لم يستسيغوا أمر التنازل المتكرر لرسول الله ﷺ عن كثير من العبارات، وقبوله لكل ما أمر به سهيل بن عمرو.

وأما من حيث مضمون عقد الصلح: فقد كانت الشروط ـ في ظاهرها ـ قاسية في حق المسلمين وكأنهم هم الطرف الضعيف. يقول الدكتور الريسوني: «والمتأمل في بنود الصلح يرى أنها كلها تنازلات، وأنها تحقق قوة قريش وتفوقها وعزتها، وتحقق انكسار المسلمين وتراجعهم وذلتهم، بينما هم كانوا على أتم استعداد وأقوى رغبة لمنازلة قريش، ولدخول مكة وإنجاز عمرتهم رغماً عنها، فإذا بهم لم يروا سوى التنازلات!»[2].

ومما زاد من اندهاش الصحابة رضي الله عنهم، مجيء أبي جندل أثناء كتابة العقد، ورده إلى المشركين بمقتضى الاتفاق الذي جرى، بالرغم من أنه لم يوقع ولم يدخل حيز التنفيذ. الأمر الذي جعل الفاروق عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقول قولته ـ التي سبقت الإشارة إليها ـ: «والله ما شككت ـ أي: ما التبس علي الأمر ـ منذ أسلمت إلا يومئذ».

ولقد بلغ الحنق أوجه عند صحابة رسول الله ﷺ حتى كادوا يهلكون،

---

(1) ينظر: المغازي النبوية لابن شهاب الزهري: 54 وما بعدها.

(2) نظرية التقريب والتغليب: 396

والدليل على ذلك ـ كما رأينا ـ أنهم عندما أمرهم عليه الصلاة والسلام بنحر الهدي وحلق رؤوسهم إيذاناً بالعودة إلى المدينة، لم يستجيبوا له إلا بعدما رأوه يفعل ذلك.

في الحقيقة، إن نظرة الصحابة الكرام رضوان الله عليهم كانت محدودة بالأوضاع القائمة ولم تستشرف آفاق المستقبل، الأمر الذي جعلهم ينظرون إلى تصرفات النبي ﷺ من زاوية الواقع لا المتوقع، أو من جانب ما هو مشاهد في الحال دون اعتبار للمآل. فكانت مواقفهم من عقد الصلح وبنوده كلها اندهاشاً واستغراباً، ترتب عن ذلك الهم والغم.

أما نظرة النبي ﷺ فكانت بعيدة المرمى، معتبرة المآلات؛ إذ غلب المصالح الحقيقية والمستقبلية على تلك الاعتبارات والمطالب الشكلية التي تمسك بها مشركو قريش وقبل من الشروط ما قد يظن لأول وهلة أن فيها إجحافاً وتنازلاً في حق المسلمين.

إن من سبر أغوار بنود صلح الحديبية، وتأمل في سر موافقته ﷺ على كل اقتراحات مفاوض قريش سهيل بن عمرو، سيلحظ ـ لا محالة ـ أن رسول الله ﷺ كان يعتبر من وراء ذلك كله المآل، وما سيترتب من مصالح لفائدة المسلمين في المستقبل.

والسؤال الذي ينبغي طرحه الآن: ما هي المصالح التي كان يرمي إليها رسول الله ﷺ من خلال صلح الحديبية؟ أو بعبارة أخرى: إلى أي مدى كان لاعتبار المآل أثره البين في إقدامه ﷺ على الصلح، وقبول بنوده التي ظنها عموم الصحابة رضوان الله عليهم مجحفة في حق الجانب الإسلامي؟

وللجواب عن هذا السؤال ارتأيت تخصيص الفقرة التالية.

* المطلب الثالث *

من مآلات صلح الحديبية

إذا كان الصحابة الكرام رضي الله عنهم قد شهدوا توقيع عقد صلح الحديبية، وكان بعضهم لبنوده، وطريقة كتابته كارهين. وإذا كان مشركو قريش قد توخوا من

خلال ذلك الصلح أهدافاً سطحية أملتها عليهم العصبية الجاهلية، من قبيل رد المسلمين عن زيارة البيت الحرام هذا العام ليعودوا إلى زيارته في العام المقبل، ورد الذين أسلموا من قريش بدون رضى أوليائهم حتى لا يكثر عدد المسلمين، وأن ينالوا بمقتضى هذا الصلح الاستقرار قصد التفرغ للتجارة... فإن رسول الله ﷺ ـ على العكس من ذلك ـ قد اعتبر كثيراً من المآلات أثناء موافقته على الصلح، وكان حينذاك في غاية الاطمئنان والثبات، ولم يتأثر بما اعترى بعض أصحابه رضي الله عنهم ـ وفي مقدمتهم الفاروق ـ من هم وغم، لعلمه بأن الحال سرعان ما سيتغير ـ بإذن الله ـ إلى ﴿وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ ④﴾ [الروم: 4].

وبفضل الله عز وجل ومشيئته تحقق ما كان يتشوف إليه رسول الله ﷺ في مآل الصلح؛ فقد كانت النتائج والعواقب في صالح المسلمين، وهي كثيرة، نذكر منها:

*** الاعتراف بدولة المسلمين وقوتهم:**

من الأمور البدهية التي لا تحتاج إلى كثرة تفكير وتأمل في مضمون صلح الحديبية، أن مجرد دخول قريش في عهد مع المسلمين يعد في الحقيقة اعترافاً ضمنياً بالدولة الإسلامية الفتية، وبالدين الجديد، خصوصاً إذا استحضرنا حرب الإفناء الطويلة التي لم تهدأ قبل من قبل مشركي قريش، والتي كانت تهدف أساساً نسف الدولة الإسلامية في مهدها، والقضاء على قائدها قبل فوات الأوان. يقول صفي الرحمٰن المباركفوري: «ومن سبر أغوار بنودها ـ أي: صلح الحديبية ـ مع خلفياتها لا يشك أنها فتح عظيم للمسلمين، فقريش لم تكن تعترف بالمسلمين أي اعتراف، بل كانت تهدف استئصال شأفتهم، وتنتظر أن تشهد يوماً ما نهايتهم، وكانت تحاول بأقصى قوتها الحيلولة بين الدعوة الإسلامية، وبين الناس، بصفتها ممثلة الزعامة الدينية والصدارة الدنيوية في جزيرة العرب، ومجرد الجنوح إلى الصلح اعتراف بقوة المسلمين، وأن قريشاً لا تقدر على مقاومتهم»[1].

---

(1) الرحيق المختوم: 315.

وأكد ذلك الدكتور رواس قلعه جي، قائلاً: «إن قريشاً كانت تعتبر محمداً ﷺ مجرد رجل خارج عن القانون، وعلى الأعراف والتقاليد العربية، وأن دولة الإسلام في المدينة المنورة مجرد عصابة من الناس تمكنت من بلدة واحتمت بها، وتوقيع قريش ـ والعرب تبع لقريش ـ معاهدة الحديبية مع الدولة الإسلامية التي يرأسها محمد ﷺ هو اعتراف بهذه الدولة، واعتراف بمحمد ﷺ رئيساً لهذه الدولة»[1].

وانطلاقاً من هذا أولاً تجلت حكمته ﷺ أثناء قبوله عقد الصلح مع كفار قريش، إذ علم عليه الصلاة والسلام ـ بما أفاء الله عليه من بعد نظر ـ أنه إن لم يحقق الصلح في مآله إلا هذا الأثر ـ أي: الاعتراف بدولة المسلمين وقوتهم ـ لكان كافياً، لما سيحدثه في نفوس المسلمين من شعور بإثبات الذات، وبأنهم أصبحوا يشكلون قوة مهابة الجانب من قبل الأعداء. ولا يخفى ما لهذا العامل المعنوي من أثر فعال في قلب الموازين كما أثبتت الوقائع والأحداث، خصوصاً في ميدان التدافع بين الحق والباطل.

*** وضع الحرب وشيوع الأمن والسلام:**

إن من النتائج المهمة التي أسفر عنها صلح الحديبية، من خلال البند القاضي بإيقاف الحرب لمدة عشر سنين، ما ساد بعد من أمن وأمان، اكسبا الدولة الإسلامية حرية التحرك على مختلف المستويات: فعلى مستوى التحرك السياسي ـ مثلاً ـ قام رسول الله ﷺ بإرسال الرسل إلى ملوك الأرض آنذاك طالباً منهم الاعتراف بالدولة الإسلامية وبنظامها القائم.

وأما على مستوى التحرك العسكري، فكان من مظاهره:

أولاً: بث السرايا ـ من قبله عليه الصلاة والسلام ـ في أنحاء الجزيرة العربية.

ثانياً: القضاء على يهود خيبر من قبل الدولة الإسلامية[2].

---

(1) قراءة سياسية للسيرة النبوية: 220.

(2) نفسه: 220 ـ 221.

«وإيقاف الحرب عشر سنين هيأ لرسول الله وللمسلمين مجالاً رحباً للانطلاق بالإسلام إلى العرب كل العرب، دون مقاومة أو مواجهة من أحد. فقد كانت العرب تنتظر مصير الحرب بين الفريقين، واقفة على الحياد ولا يجرؤ أي تجمع عربي على الانضمام لأحد الفريقين خوفاً من غلبة الفريق الآخر، وإن كانت بعض القبائل العربية ظاهرت قريشاً على رسول الله ﷺ، لكن تلك المظاهرة كانت منطلقة من الثقة المطلقة بقوة قريش. أما بعد الحرب، وبعد فشل الهجوم الضخم، انتهت التحالفات العربية في المنطقة ضد الإسلام، ويئس الناس من إمكانية القضاء على الإسلام ورسول الإسلام»[1].

إضافة إلى ذلك، فقد منح صلح الحديبية للناس فرصة التعرف على الإسلام، وأتاح للمسلمين عرض دعوتهم فكراً وسلوكاً، فدخل في دين الله الكثير، ووصل إلى المدينة من لم يكن قادراً قبل ذلك على الوصول إليها، يقول الإمام ابن قيم الجوزية: «إن هذه الهدنة كانت من أعظم الفتوح، فإن الناس أمن بعضهم بعضاً، واختلط المسلمون بالكفار، وبادؤوهم بالدعوة، وأسمعوهم القرآن، وناظروهم على الإسلام جهرة آمنين، وظهر من كان مختفياً بالإسلام، ودخل فيه في مدة الهدنة من شاء الله أن يدخل...»[2].

لقد انتهى عنصر الخوف، بعد التوقيع على صلح الحديبية، وحل محله الأمن والسلام، فمن أحب أن يدخل في عقد محمد وعهده دخل فيه، ومن أحب أن يدخل في عهد قريش وعقدها دخل فيه. وسادت الحرية، وفتح المجال للدعوة إلى الدين الجديد. ولعمري، إن هذا هو الهدف الذي كان يتشوق إليه رسول الله ﷺ في مآل الصلح، ويتضح ذلك أثناء قوله لبديل بن ورقاء الخزاعي:

«إنا لم نجئ لقتال أحد، ولكن جئنا معتمرين، وإن قريشاً قد نهكتهم الحرب وأضرت بهم، فإن شاؤوا ماددتهم، ويخلوا بيني وبين الناس، وإن

---

(1) المنهج الحركي للسيرة النبوية: 3/ 35.
(2) زاد المعاد: 3/ 309 ـ 310.

شاؤوا أن يدخلوا فيما دخل فيه الناس فعلوا، وإلا فقد جموا[1]، وإن أبوا إلا القتال فوالذي نفسي بيده لأقاتلنهم على أمري هذا حتى تنفرد سالفتي، أو لينفذن الله أمره»[2].

والمتأمل يلحظ أن تلك الحرية التي راهن عليها رسول الله ﷺ والمسلمون جميعاً، ها هي تتحقق ـ بفضل الله سبحانه ـ بعد صلح الحديبية، وكان من آثارها البينة إسلام الكثير وفي مقدمتهم: عمرو بن العاص، وخالد بن الوليد، وعثمان بن طلحة... ولقد تحدث المباركفوري عن هذا الأمر قائلاً: «وإنما كان الهدف الوحيد الذي يهدفه المسلمون من هذه الحروب هو الحرية الكاملة للناس في العقيدة والدين» فمن شاء فليومن ومن شاء فليكفر»، لا يحول بينهم وبين ما يريدون أي قوة من القوات، وقد حصل هذا الهدف بجميع أجزائه ولوازمه، وبطريق ربما لا يحصل بمثله في الحروب مع الفتح المبين، وقد كسب المسلمون لأجل هذه الحرية نجاحاً كبيراً في الدعوة، فبينما كان عدد المسلمين لا يزيد على ثلاثة آلاف قبل الهدنة، صار عدد الجيش الإسلامي في سنتين عند فتح مكة عشرة آلاف»[3].

*** انفراط عقد الكفار، ومطالبتهم بإلغاء بنود الصلح:**

لقد شكل صلح الحديبية منعطفاً خطيراً بالنسبة لكفار قريش؛ فبعدما كانوا يشكلون أكبر قوة مجابهة للمسلمين، أصبحوا بمقتضى المعاهدة، وما ألزمتهم به من دخول في رحاب الأمن والسلام، لا يشكلون تهديداً حقيقياً على دولة الإسلام، وبذلك انفرط عقدهم، وانخفضت حدة مشاعر الوثنيين، وانهارت نزعاتهم العدائية بشكل واضح. يقول الشيخ محمد الغزالي رحمه الله: «لقد انفرط عقد الكفار في الجزيرة منذ تم هذا العقد، فإن قريشاً كانت تعتبر رأس الكفر وحاملة لواء التمرد والتحدي للدين الجديد. وعندما شاع نبأ

---

(1) أي: استراحوا وكثروا. ينظر: لسان العرب: 12/ 106، مادة: (جمم).
(2) ينظر: الرحيق المختوم: 310، ومن معين السيرة: 328.
(3) الرحيق المختوم: 315.

تعاهدها مع المسلمين خمدت فتن المنافقين الذين يعملون لها، وتبعثرت القبائل الوثنية في أنحاء الجزيرة، وخصوصاً لأن قريشاً جمدت على سياستها النفعية واهتمت بشؤونها التجارية، فلم تجتهد في ضم أحلاف لها، في الوقت الذي اتسع فيه نشاط المسلمين الثقافي والسياسي والعسكري، ونجحت دعايتهم في تألف قبائل غفيرة وإدخالها في الإسلام»[1].

ولقد رأت القبائل العربية التابعة لقريش أنها أصبحت في حل من أمرها، وأن لها الحرية المطلقة في أن تختار المعسكر الذي تراه مناسباً لها. ويمكن التمثيل لذلك بانضمام خزاعة إلى معسكر المسلمين، وما أحدثه من أثر بين في صفوف كفار قريش؛ إذ كان سبباً واضحاً في إضعاف مركزهم الحربي، وانفراط عقدهم الوثني لأن الأحابيش الذين كانت قريش تعتمد عليهم كان أغلبهم من بطون خزاعة.

ومع مرور الأيام بدأ كفار قريش يزدادون يقيناً بأن مآلات شروط صلح الحديبية لم تكن في صالحهم، وأنهم إن ظلوا ملتزمين بها فسوف ينفرط عقدهم بالتمام، وتنمحي آثار مواقع الوثنية التي يتزعمونها. ورأوا أنه حتى ذلك الشرط الذي راهنوا عليه كثيراً ـ والمتمثل في استرداد كل من لحق بالمسلمين من قريش، وعدم رد كل من عاد من المسلمين إلى قريش ـ بدأت آثاره السلبية تلحقهم، إذ صارت متاعبهم تزداد من يوم لآخر: فلقد تكونت جماعة من المؤمنين المضطهدين الذين لم يعودوا ملزمين بمقتضى ذلك العقد، ولجأوا إلى جبال تهامة، وأقاموا على الطريق بين مكة والشام، حيث التحقوا بأبي بصير عبيد بن أسيد الذي فر من آسريه بعد أن قتل أحدهم، وشكلوا جميعاً مصدر قلق واضطراب بالنسبة لقريش، إذ بدأوا يقومون بحرب عصابات ضد القوافل القريشية الذاهبة والآتية من الشام، وضيقوا بذلك الخناق على قريش، فلا يظفرون بأحد منهم إلا قتلوه، ولا تمر بهم عير إلا اقتطعوها، مما اضطر قريشاً أن ترسل لرسول الله ﷺ وفداً خاصاً تطلب منه الموافقة على

---

(1) فقه السيرة: 335.

إلغاء هذا البند من المعاهدة، وقبول كل مسلم قادم إليه من مكة. وبهذا كان مآل الأمر تخلي قريش عن هذا الشرط الذي أملته تعنتاً، وقبله الصحابة رضوان الله عليهم كارهين. قال الدكتور عماد الدين خليل: «وما لبثت قريش أن وجدت نفسها مسوقة إلى أن تطلب من رسول الله ﷺ إلغاء هذا الشرط، فأجابها إلى ما أرادت، ولكن الأيام مضت وقريش تزداد عزلة وتوتراً وتجارتها بوراً وكساداً. والمسلمون يزدادون نشاطا ودأباً، ومن ثم راح زعماء مكة ينتظرون الفرصة لضرب المعاهدة وإبطال شروطها جميعاً لأن ثماني سنوات أخرى من الصلح ستؤدي حتماً إلى اختناق قريش. وما لبثت الأحداث أن مكنتها من تحقيق هدفها، إلا أنها لم تكن تدري آنذاك أنها تسعى إلى حفر قبرها بيدها، وأنها تضع بيد الرسول ﷺ المعول الذي سيهدم آلهتها وأصنامها، وسيهيل التراب على قيمها الخاطئة وتقاليدها الظالمة وعقائدها الوثنية إلى الأبد»[1].

*** خلاصة:**

هذه بعض الثمار والنتائج التي تحققت في مآل صلح الحديبية، وهي - في الحقيقة - غيض من فيض، لا يستطيع الإنسان أن يدركها كلها، «وهي أكبر وأجل من أن يحيط بها إلا الله الذي أحكم أسبابها، فوقعت الغاية على الوجه الذي اقتضته حكمته وحمده»[2]. ورحم الله الإمام النووي الذي لخص لنا كلام العلماء حول مآل هذا الصلح حين قال: «قال العلماء: والمصلحة المترتبة على إتمام هذا الصلح: ما ظهر من ثمراته الباهرة، وفوائده المتظاهرة، التي كانت عاقبتها فتح مكة، وإسلام أهلها كلها ودخول الناس في دين الله أفواجاً. وذلك أنهم قبل الصلح لم يكونوا يختلطون بالمسلمين، ولا تتظاهر عندهم أمور النبي ﷺ كما هي، ولا يحلون بمن يعلمهم بها مفصلة، فلما حصل صلح الحديبية، اختلطوا بالمسلمين وجاءوا إلى المدينة، وذهب

---

(1) دراسة في السيرة: 241.

(2) زاد المعاد: 3/ 309.

المسلمون إلى مكة وحلوا بأهلهم وأصدقائهم وغيرهم ممن يستنصحونهم، وسمعوا منهم أحوال النبي ﷺ مفصلة بجزئياتها، ومعجزاتها الطاهرة وأعلام نبوته، وحسن سيرته، وجميل طريقته، وعاينوا بأنفسهم كثيراً من ذلك. فمالت نفوسهم إلى الإيمان حتى بادر خلق منهم إلى الإسلام قبل فتح مكة، فأسلموا بين صلح الحديبية وفتح مكة. وازداد الآخرون ميلاً إلى الإسلام، فلما كان يوم الفتح أسلموا كلهم، لما كان قد تمهد من الميل...»[1].

بناء على ما سبق، يتبين لنا أن شروط صلح الحديبية التي اعتبرها بعض الصحابة الكرام ﭫ ضيماً وهضماً لحق المسلمين، كانت في مآلها عزاً ونصراً لهم. وبهذا يتأكد لنا بعد النظر الذي كان يتمتع به عليه الصلاة والسلام أثناء إعطاء كفار قريش ما سألوه من الشروط.

وفي حقيقة الأمر ـ كما قال الشيخ محمد الغزالي ـ «ليت نيات الخير والشر تؤتي ثمارها الحلوة والمرة بالسرعة التي ظهرت في عهد الحديبية الآنف، إنه لم تمر أيام طوال على إبرامه حتى كان تشدد المشركين فيه وبالاً عليهم، فأخذوا يتشكون من النصوص التي فرضوها، أو فرضتها حميتهم الغليظة. ونظر المسلمون كذلك مبهورين إلى عواقب التسامح البعيد الذي أبداه النبي ﷺ، فوجدوا من بركاته ما ألهج ألسنتهم بالحمد»[2].

بكلمة واحدة، إن مآل صلح الحديبية كان فتحاً مبيناً، ولا أدل على ذلك من أننا إذا حاولنا القيام بمقارنة بين عدد الذين جاءوا إلى عمرة الحديبية، وبين أولئك الذين جاءوا بعد اثنين وعشرين شهراً فقط لفتح مكة، فإننا سنلاحظ أن عدد الأولين لم يتجاوز الألف وأربعمائة، على الرغم من الاستنفار الذي دعاهم إليه رسول الله ﷺ، في حين بلغ عدد الفاتحين عشرة آلاف!

«يقول الزهري: فما فتح في الإسلام فتح قبله كان أعظم منه، إنما كان

---

(1) شرح صحيح مسلم: 12/ 140.

(2) فقه السيرة: 335.

القتال حيث التقى الناس، فلما كانت الهدنة ووضعت الحرب وأمن الناس بعضهم بعضاً والتقوا فتفاوضوا في الحديث والمنازعة ولم يكلم أحد في الإسلام يعقل شيئاً إلا دخل فيه، ولقد دخل في تينك السنتين مثل من كان في الإسلام قبل ذلك أو أكثر.

قال ابن هشام: والدليل على قول الزهري أن رسول الله ﷺ خرج إلى الحديبية في ألف وأربعمائة في قول جابر بن عبد الله، ثم خرج عام فتح مكة، بعد ذلك بسنتين، في عشرة آلاف»[1].

في حقيقة الأمر، إن هذا الفتح ليدل دلالة واضحة على حسن تدبيره ﷺ للأحداث والوقائع، وعلى مدى اعتباره عليه الصلاة والسلام لمآلات صلح الحديبية التي كانت كلها في صالح المسلمين، ولم تكن، كما توقع كثير من الصحابة الكرام ﷺ أثناء كتابة شروط العقد، ذات عواقب سيئة.

وفي ختام الحديث عن هذا النموذج التطبيقي لأصل اعتبار المآل، لا بد من الإشارة إلى أن أهم ما ينبغي أن نستفيده من حدث صلح الحديبية، هو ضرورة استشراف الأبعاد الحقيقية في أي عمل يهم المسلمين، مع تفهم الآراء والاجتهادات المطروحة من قبل القادة والمسؤولين، والابتعاد عن التسرع في إصدار الأحكام. إذ غالباً ما تكون المصلحة في العواقب والمآلات.

---

(1) السيرة النبوية: 3/ 232.

تعامله عليه الصلاة والسلام مع أبي سفيان بن حرب

سجلت كتب السيرة النبوية كثيراً من المواقف التي تميز بها رسول الله ﷺ إبان أحداث فتح مكة؛ سواء فيما يخص الاستعداد للفتح، أو ما تعلق بطبيعة تعامله آنذاك مع القوم جميعاً مسلمين ومشركين. ونظراً لكون موضوع البحث لا يسمح بإظهار كل هذه الجوانب، فإنني سأكتفي ههنا بموقف بارز لرسول الله ﷺ، تمثل فيما عبرت عنه بـ«تعامله عليه الصلاة والسلام مع أبي سفيان بن حرب». وذلك بقصد إبراز مدى اعتبار المآل أثناء هذا التعامل النبوي.

ولتحقيق هذا الغرض، سأحاول أولاً عرض الفقرات المجلية لهذا الأمر - تعامله ﷺ مع أبي سفيان - من خلال السيرة النبوية الشريفة، وبعد ذلك إبراز مظاهر اعتبار المآل، لأخرج في الأخير بخلاصة جامعة.

* المطلب الأول *

عرض الفقرات الخاصة بتعامله ﷺ مع أبي سفيان

لما جاء العباس بن عبد المطلب رضي الله عنه بأبي سفيان بن حرب إلى رسول الله، وبعد الحديث الذي دار بينه وبين عمر بن الخطاب رضي الله عنه في شأنه، قال له رسول الله ﷺ: «**اذهب به يا عباس إلى رحلك فإذا أصبحت فأتيني به**». قال العباس: فلما أصبح غدوت به إلى رسول الله ﷺ، فلما رآه قال: «**ويحك يا أبا سفيان ألم يأن لك أن تعلم أنه لا إله إلا الله**» قال: بأبي أنت وأمي ما أحلمك وأكرمك وأوصلك!!! والله لقد ظننت أن لو كان مع الله إله غيره لقد أغنى عني شيئاً بعد، قال: «**ويحك يا أبا سفيان!!! ألم يأن لك أن**

تعلم أني رسول الله» قال: بأبي أنت وأمي ما أحلمك وأكرمك وأوصلك!!! أما هذه والله فإن في النفس منها حتى الآن شيئاً، فقال له العباس: ويحك أسلم واشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله قبل أن تضرب عنقك، قال: فشهد شهادة الحق، فأسلم، قال العباس: قلت: يا رسول الله، إن أبا سفيان رجل يحب هذا الفخر فاجعل له شيئاً، قال: **«نعم من دخل دار أبي سفيان فهو آمن ومن أغلق عليه بابه فهو آمن ومن دخل المسجد فهو آمن»**.

فلما ذهب لينصرف قال رسول الله ﷺ: **«يا عباس احبسه بمضيق الوادي عند خطم الجبل**[1] **حتى تمر به جنود الله فيراها»** قال: فخرجت حتى حبسته بمضيق الوادي حيث أمرني رسول الله ﷺ أن أحبسه، قال: ومرت القبائل على راياتها، كلما مرت قبيلة قال: يا عباس من هذه؟ فأقول: سليم، فيقول: ما لي ولسليم؟ ثم تمر القبيلة فيقول: يا عباس من هؤلاء؟ فأقول: مزينة، فيقول: ما لي ولمزينة؟ حتى نفذت القبائل، ما تمر به قبيلة إلا يسألني عنها، فإذا أخبرته بهم قال: ما لي ولبني فلان، حتى مر رسول الله في كتيبته الخضراء، فيها المهاجرون والأنصار، لا يرى منهم إلا الحدق من الحديد، قال سبحان الله: يا عباس من هؤلاء؟ قال: هذا رسول الله ﷺ في المهاجرين والأنصار، قال: ما لأحد بهؤلاء قبل ولا طاقة، والله يا أبا الفضل لقد أصبح ملك ابن أخيك الغداة عظيماً، قال: قلت: يا أبا سفيان إنها النبوة، قال: فنعم إذن، قال: قلت: النجاء ـ أي: الإسراع ـ إلى قومك. حتى إذا جاءهم صرخ بأعلى صوته: يا معشر قريش، هذا محمد قد جاءكم فيما لا قبل لكم به، فمن دخل دار أبي سفيان فهو آمن، فقامت إليه هند بنت عتبة فأخذت بشاربه فقالت: اقتلوا الحميت الدسم الأخمس[2] قبح من طليعة قوم!!! قال:

---

(1) خطم الجبل: هو الممر الضيق عند طرفه ولا طريق سواه. ينظر: لسان العرب: 12/ 186، مادة: (خطم).

(2) الحميت: المراد الضخم الجثة. ينظر: اللسان: 3/ 25 ـ 26، مادة: (حمت)، الدسم: الكثير الشحم والودك. ينظر: نفس المصدر السابق: 12/ 199، مادة: (دسم)، الأخمس: من الخمس، الضلال والهلكة والشر؛ أي: الضال الهالك.

ويلكم لا تغرنكم هذه من أنفسكم؛ فإنه قد جاءكم ما لا قبل لكم به فمن دخل دار أبي سفيان فهو آمن، قالوا: قاتلك الله، وما تغني عنا دارك؟ قال: ومن أغلق عليه بابه فهو آمن، ومن دخل المسجد فهو آمن، فتفرق الناس إلى دورهم، وإلى المسجد[1].

* المطلب الثاني *

مظاهر اعتبار المآل من خلال التعامل النبوي مع أبي سفيان

لطالما ناصب أبو سفيان بن حرب العداء لرسول الله ﷺ؛ إذ لم يكن هو وأصحابه عناصر خير في يوم من الأيام الخالية. لكن ها نحن نلاحظ من خلال الفقرات السالفة ـ كيف تعامل معه سيد الأنبياء عليه الصلاة والسلام!

إن مجمل حيثيات تعامله ﷺ مع أبي سفيان بن حرب تشعر بمدى اعتباره عليه الصلاة والسلام للمآل. ويتضح ذلك بشكل جلي من خلال إقدامه على خطتين أساسيتين:

أولاهما: إعلانه عليه الصلاة والسلام: «**من دخل دار أبي سفيان فهو آمن...**» لما كان رسول الله ﷺ يريد فتح مكة دون دماء، كان أول ما فكر فيه هو اتخاذ أبي سفيان ـ كبير القوم وسيدهم ـ مفتاح أمان يفتح أمامه الطريق قصد تحقيق الهدف، ولما كان أبو سفيان يحب الفخر أرسل رسول الله ﷺ من ينادي: «**من دخل دار أبي سفيان فهو آمن...**».

لقد تعددت المآلات التي اعتبرها النبي عليه الصلاة والسلام أثناء هذا الإعلان، ويتضح ذلك من خلال ما ذهب إليه بعض الدارسين:

يقول الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي: «ولقد كان من مظاهر التمهيد لهذا الأمر ـ فتح مكة بدون قتال ـ ما أمر به الرسول ﷺ من إعلان أن من دخل دار أبي سفيان فهو آمن، وذلك بعد أن أعلن إسلامه، إلى جانب ما في

---

(1) السيرة النبوية لابن هشام: 4/ 33 ـ 34، وينظر: زاد المعاد: 3/ 402 وما بعدها، والرحيق المختوم: 368 وما بعدها.

ذلك من تألف قلبه على الإسلام وتثبيته عليه. . .»[1].

وذهب الدكتور رواس قلعه جي إلى القول: «فهذا أبو سفيان بن حرب دخل الإسلام دون أن يخلص الود لرسول الله، وهو بدخوله هذا قد عصم دمه من أن يراق، ولكنه لما يكنه في صدره من حقد على رسول الله يستطيع أن يفعل الكثير، يستطيع أن يفعل على الأقل ـ وهو الزعيم المطاع في مكة ـ كما فعل عبد الله بن أبي بن سلول في المدينة المنورة. وكان على رسول الله ﷺ ـ وهو السياسي الحكيم ـ أن يمتص هذا الحقد من قلب أبي سفيان، ويبرهن له بأن المكانة التي كانت له عند قريش، لن تنتقص شيئاً في الإسلام إن هو أخلص له وبذل في سبيله، وأرسل رسول الله من ينادي: من دخل دار أبي سفيان فهو آمن. . . إن رسول الله قد اشترى بهذا أبا سفيان، وعداوة أبي سفيان، وامتص الحقد من صدره. . .»[2].

أما الدكتور عماد الدين خليل فقد قال في شأن تعامل النبي ﷺ مع أبي سفيان بن حرب: «وأراد الرسول أن يتخذ منه مفتاح أمان يفتح أمامه الطريق إلى مكة دون إراقة الدماء، ويكبت به روح المقاومة الوثنية المتعطشة للقتل والدماء فأراد أن يشبع فيه عاطفة الفخر ويحقق هدفه عن هذا الطريق. فأعلن: **أن من دخل دار أبي سفيان فهو آمن ومن أغلق بابه فهو آمن ومن دخل المسجد فهو آمن. . . وجعل لدار أبي سفيان مكانة خاصة كي يكون ساعده في إقناع المكيين بالسلم والهدوء. . .»**[3].

إنه رغم تباين أقوال الدارسين وتفسيراتهم حول تلك المكانة العظمى التي جعلها رسول الله ﷺ لدار أبي سفيان بن حرب، إلا أنها تكاد تجمع كلها على أنه عليه الصلاة والسلام أقدم على ذلك الأمر اعتباراً منه للمآل المتمثل في إسلام أبي سفيان؛ فقد كان ﷺ ـ بفضل ما وهبه الله من الحكمة وبعد

---

(1) فقه السيرة: 370.

(2) قراءة سياسية للسيرة النبوية: 245، وينظر: كذلك كتاب دراسة تحليلية لشخصية الرسول محمد ﷺ لنفس المؤلف، ص: 208 ـ 209

(3) دراسة في السيرة: 245.

النظر - يتشوف إلى ما سيحدثه دخول أبي سفيان في دين الله من أثر بليغ على قومه. يقول محمد منير الغضبان: «وها هو - أي: ابن حرب - بين يدي رسول الله ﷺ، ولا يحتمل الأمر أكثر من إشارة، أو حركة في العين ليطاح رأسه عن جسده. لكن سيد الدعاة ﷺ لا ينسى أن إسلام أبي سفيان يعني تحولاً تاماً في مكة وفي بني أمية بالذات، وهم أعدى الأعداء...»[1].

بيد أنه، إذا كان رسول الله ﷺ قد اعتبر المآل أثناء إعلانه أنه من دخل دار أبي سفيان فهو آمن، فإن بعض الصحابة من الأنصار ﷺ غاب عنهم هذا الاعتبار وراحوا يظنون أنه عليه الصلاة والسلام حركه الميل والعاطفة نحو بلدته وجماعته، فقال ذلك الكلام، وأظهر وجه المسالمة والصفح تجاه أبي سفيان بن حرب زعيم قريش آنذاك. فعن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ لما قال هذه الكلمة قالت الأنصار بعضهم لبعض أما الرجل فأدركته رغبته في قريته ورأفة بعشيرته، قال أبو هريرة: وجاء الوحي وكان إذا جاء الوحي لا يخفى علينا، فإذا جاء فليس أحد يرفع طرفه إلى رسول الله ﷺ حتى ينقضي الوحي، فلما انقضى الوحي قال رسول الله ﷺ: «**يا معشر الأنصار**»، قالوا: لبيك يا رسول الله، قال: «**قلتم أما الرجل فأدركته رغبته في قريته**»، قالوا: قد كان ذلك. قال: «**كلا، إني عبد الله ورسوله هاجرت إلى الله وإليكم، والمحيا محياكم، والممات مماتكم!** فأقبلوا إليه يبكون ويقولون: والله ما قلنا الذي قلنا إلا الضن بالله وبرسوله، فقال رسول الله ﷺ: «**إن الله ورسوله يصدقانكم ويعذرانكم...**»[2].

وهكذا يتبين أن رسول الله ﷺ كان ناجحاً في خطته الأولى التي بناها على اعتبار المآل: فلم يأمر بقتل أبي سفيان بل أظهر له من خلال إعلانه: «**من دخل دار أبي سفيان فهو آمن**» أن المكانة التي كانت له عند قومه لن

---

(1) المنهج الحركي للسيرة النبوية: 3/ 122.

(2) صحيح مسلم: 3/ 1406، كتاب الجهاد والسير، باب فتح مكة، رقم الحديث: 1780.

تزداد إلا رفعة وسمواً بمجرد إسلامه. وبهذا الصنيع يكون عليه الصلاة والسلام قد رمى عداء سنين متوالية خلف ظهره، وذلك بغية تمهيد الطريق لفتح مكة بدون قتال أو إراقة دماء.

أما فيما يخص **الخطوة الثانية** التي اعتبر رسول الله ﷺ من خلالها المآل، أثناء تعامله مع أبي سفيان، فتمثلت في أمره عليه الصلاة والسلام بإعداد «عرض عسكري» يظهر قوة المسلمين المادية والمعنوية أمام أبي سفيان، الذي تكلف العباس بحبسه بمضيق الوادي عند خطم الجبل...

لقد كان رسول الله ﷺ يهدف من وراء هذه الخطة الثانية تحطيم نفسية المقاومة عند أبي سفيان، وذلك حتى يؤول الأمر إلى إقناع قريش بضرورة الاستسلام. ولهذا وجدناه عليه الصلاة والسلام حريصاً على أن يري أبا سفيان جنود المسلمين من كل القبائل التي كانت البارحة معه تحارب الدعوة الإسلامية، وذلك بقصد ترسيخ القناعة في نفسه بضرورة الرجوع إلى قومه قصد تحذيرهم وتخويفهم من مغبة مواجهة المسلمين.

وبالفعل، لقد آل الأمر إلى ما توقعه رسول الله ﷺ قبل، فكان أبو سفيان يومئذ أول المحذرين لقومه من قتال رسول الله ﷺ، إذ بعدما جاء قومه صرخ بأعلى صوته: يا معشر قريش، هذا محمد قد جاءكم فيما لا قبل لكم به، فمن دخل دار أبي سفيان فهو آمن! فقامت إليه زوجته هند بنت عتبة، فأخذت بشاربه وشرعت في عتابه... لكنه لم يبال بكلامها، واسترسل يقول لقومه: ويلكم لا تغرنكم هذه من أنفسكم، فإنه قد جاءكم ما لا قبل لكم به، فمن دخل دار أبي سفيان فهو آمن! قالوا: قاتلك الله، وما تغني عنا دارك؟ قال: ومن أغلق عليه بابه فهو آمن، ومن دخل المسجد فهو آمن! فتفرق الناس إلى دورهم وإلى المسجد.

في الحقيقة، إن رسول الله ﷺ كان حكيماً في اعتباره المآل أثناء تعامله مع أبي سفيان بن حرب. وتجلى ذلك بوضوح من خلال اختياره الخطتين السالفتين وجعل كل واحدة منهما تمشي إلى جنب الأخرى نحو تحقيق الهدف المنشود، المتمثل في فتح مكة بدون قتال.

لقد لاحظنا أن الخطة الأولى لامست نفس أبي سفيان في أعماقه، فكان المآل استسلاماً وإسلاماً في آن واحد. وأما الخطة الثانية فقد كانت سبباً في تحطيم نفسية المقاومة عند أبي سفيان، الذي شهد بأم عينيه قوة المسلمين، فكان المآل رجوعاً إلى قومه محذراً، ومخوفاً، بل ومحفزهم على السلم وعدم المواجهة.

إلا أننا في ختام هذه الفقرة، لا بد من التذكير بحقيقة أساسية مفادها: أنه رغم ما أوتيه رسول الله ﷺ من استبصار وبعد نظر أهلاه لاعتبار المآل قبل أي تصرف، فلا يمكن بأي حال من الأحوال أن ينسينا ما تفعله المشيئة الإلهية، ـ لأنه سبحانه إذا أراد شيئاً هيأ له أسبابه ـ. وتبعاً لهذا، لا يسعنا إلا أن نقول مع الدكتور البوطي: «ولعل الحكمة الإلهية شاءت أن تفتح مكة بدون قتال يذكر. وأن يدين أهلها لرسول الله ﷺ ـ وهم الذين أخرجوه وآذوه وقاتلوه ـ بدون أي جهد أو مغامرة من المسلمين. فتهيأت أسباب إسلام أبي سفيان قبل غيره. وذلك في اللقاء الذي تم بينه وبين رسول الله ﷺ عند «مر الظهران»، كي يعود إلى قومه في مكة فينتزع من رؤوسهم فكرة الحرب والقتال، ويهيأ جو مكة لسلم يكون مآله دفن حياة الجاهلية والشرك وبزوغ شمس التوحيد والإسلام»[1].

---

(1) فقه السيرة: 369 ـ 370.

المبحث الرابع

تقسيمه ﷺ أموال هوازن وسبيها

* المطلب الأول *

نظرة موجزة عن وقائع التقسيم

بعد فك الحصار عن الطائف من قبل الجيش الإسلامي توجه رسول الله بمن معه من الناس إلى الجعرانة التي كان فيها الكثير من أموال هوازن وسبيها[1]. ولم يشرع عليه الصلاة والسلام في توزيع هذا كله بسبب انتظاره هوازن، لعلها تأتيه طائعة تائبة إلى الله ورسوله، فيرد إليها أموالها، ويستبدل عداوتها محبة له ولدين الله تعالى... إلا أنه رغم الانتظار الطويل الذي دام بضع عشرة ليلة لم يجئ أحد منهم[2]، فقام ﷺ يتفحص رؤساء القبائل وأشراف مكة[3] الذين انقادت إليه أجسادهم ولم تنقد إليه قلوبهم، ورجح انتقاضهم عليه بعد أن يوليهم ظهره إلى المدينة، وبدأ بقسمة المال ـ الإبل والأغنام والفضة ونحوها ـ عليهم حتى قلب عداوتهم له محبة؛ قال ابن شهاب: حدثني سعيد بن المسيب، أن صفوان بن أمية ـ وقد كان من ألد

---

(1) قال ابن هشام: «وكان مع رسول الله ﷺ من سبي هوازن ستة آلاف من الذراري والنساء، ومن الإبل والشاة ما لا يدرى ما عدته». السيرة النبوية لابن هشام: 4/ 105.

(2) صحيح البخاري: 2/ 810، كتاب الوكالة، باب إذا وهب شيئاً لوكيل أو شفيع قوم جاز، رقم الحديث: 2184.

(3) أمثال أبي سفيان بن حرب، وسهيل بن عمرو، وحكيم بن حزام، وصفوان بن أمية، وعيينة بن حصن الفزاري، والأقرع بن حابس، ومعاوية ويزيد ابنا سفيان، وقيس بن عدي... ينظر: سيرة ابن هشام: 4/ 108 ـ 109، ومن معين السيرة: 421.

أعداء الرسول ﷺ ـ قال: «والله ! لقد أعطاني رسول الله ﷺ ما أعطاني، وإنه لأبغض الناس إلي، فما برح يعطيني حتى إنه لأحب الناس إلي»[1].

ورغم طول انتظاره ﷺ لهوزان، فإنه لم يقسم السبي ـ النساء والذراري ـ على أصحابه الفاتحين، وإنما ترك ذلك كله ليسترضي به هوازن أثناء رجوعها وتوبتها، خاصة وإنه يعلم أنها لن تتخلى عن نسائها وأبنائها مقابل توبة تبديها له . . .

* المطلب الثاني *

أهمية اعتبار المآل أثناء التقسيم

والمتأمل في تقسيمه ﷺ لأموال هوازن وسبيها يلحظ أنه كان يعتبر المآل إبان إقدامه على أي إجراء عملي: فهو عليه الصلاة والسلام حرم المجاهدين من الغنائم التي أحرزوها، وأعطاها غيرهم من قريش وقبائل العرب اعتباراً منه لما سيؤول إليه أمر هؤلاء من جراء هذا الصنيع؛ إذ توقع عليه الصلاة والسلام ضمان ولاءهم له، وانقياد قلوبهم له بعد انقياد أجسادهم عقب فتح مكة. وهذا هو الأمر الذي لم يدركه كثير من الصحابة رضوان الله عليهم، وفي مقدمتهم طائفة من الأنصار الذين غضبوا وكثر بينهم اللغط «حتى قال قائلهم: لقي ـ والله ـ رسول الله ﷺ قومه، فدخل عليه سعد بن عبادة، فقال: يا رسول الله، إن هذا الحي من الأنصار قد وجدوا عليك في أنفسهم لما صنعت في هذا الفيء الذي أصبت، قسمت في قومك وأعطيت عطايا عظاماً في قبائل العرب، ولم يك في هذا الحي من الأنصار منها شيء، قال: «**فأين أنت من ذلك يا سعد؟**» قال: يا رسول الله، ما أنا إلا من قومي، قال: «**فاجمع لي قومك في هذه الحظيرة**» قال: فخرج سعد فجمع الأنصار في تلك الحظيرة، قال: فجاء رجال من المهاجرين فتركهم فدخلوا، وجاء آخرون فردهم، فلما

(1) صحيح مسلم: 4/ 1806، كتاب الفضائل، باب ما سئل رسول الله ﷺ شيئاً قط، فقال لا وكثرة عطائه، رقم الحديث: 2313.

اجتمعوا له أتاه سعد فقال: قد اجتمع لك هذا الحي من الأنصار، فأتاهم رسول الله ﷺ، فحمد الله، وأثنى عليه بما هو أهله، ثم قال: «**يا معشر الأنصار ما قالة بلغتني عنكم؟ وجدة وجدتموها علي في أنفسكم؟ ألم آتكم ضلالاً فهداكم الله وعالة فأغناكم الله وأعداء فألف الله بين قلوبكم**» قالوا: بلى، الله ورسوله أمن وأفضل، ثم قال: «**ألا تجيبونني يا معشر الأنصار؟**» قالوا: بماذا نجيبك يا رسول الله؟ لله ورسوله المن والفضل، قال ﷺ: «**أما والله لو شئتم لقلتم فلصدقتم ولصدقتم، أتيتنا مكذباً فصدقناك ومخذولاً فنصرناك وطريداً فآويناك وعائلاً فآسيناك، أوجدتم يا معشر الأنصار في أنفسكم في لعاعة[1] من الدنيا تألفت بها قوماً ليسلموا ووكلتكم إلى إسلامكم ألا ترضون يا معشر الأنصار أن يذهب الناس بالشاة والبعير وترجعوا برسول الله إلى رحالكم؟ فو الذي نفس محمد بيده لولا الهجرة لكنت أمرأ من الأنصار، ولو سلك الناس شعباً[2] وسلكت الأنصار شعباً لسلكت شعب الأنصار، اللهم ارحم الأنصار وأبناء الأنصار وأبناء أبناء الأنصار**» قال: فبكى القوم حتى اخضلوا لحاهم، وقالوا: رضينا برسول الله قسماً وحظاً، ثم انصرف رسول الله ﷺ، وتفرقوا[3].

في الحقيقة، إن هذا الإجراء الحكيم من النبي ﷺ، والمبني على اعتبار المآل لم يفهم في أول الأمر من قبل بعض الأنصار رضوان الله عليهم، مما جعلهم يطلقون ألسنة الاعتراض، ويعتبرون حرمانهم من حقهم في الغنائم ضرباً من الأعراض عنهم وعدم الاكتراث بهم، لكنهم بعد توضيحه ﷺ، وبيانه المستفيض اطمأنت قلوبهم، وارتاحت نفوسهم. وهكذا «فإن الهدف

(1) اللعاعة: البقية اليسيرة من كل شيء. يقال ما بها إلا لعاعة من كلإ: وتقول إنما الدنيا ساعة ومتاعها لعاعة، وبات يتلعلع من الجوع: يتضور. ينظر: أساس البلاغة: 567، مادة: (لعع).

(2) الشعب: ما انفرج بين جبلين. ينظر: لسان العرب: 1/ 499، مادة: (شعب).

(3) ينظر: السيرة النبوية لابن هشام: 4/ 113 ـ 114، وانظر: مجمع الزوائد: 10/ 29 في ذكر فضل الأنصار.

الذي قصد إليه الرسول ﷺ من ذلك التوزيع للغنائم، إنما يرمي للغايات البعيدة في سبيل مصلحة الإسلام، وما كان ينبغي أن يفصح عما في نفسه، والأسباب الداعية لذلك، ولو فعل لبطلت الغاية المتوخاة التي يرمي إليها»[1].

أما ما يتعلق بتأخيره عليه الصلاة والسلام توزيع الغنائم، وانتظاره الطويل لوفد هوازن فلا يمكن تفسيره إلا بأمر واحد، وهو اعتباره ﷺ لما سيؤول إليه أمر هؤلاء بعد إرجاع السبي لهم؛ إذ سيقدرون فعل الرسول ﷺ، وسيخلصون الود له. . . وفي ذلك كله مصالح كثيرة بالنسبة للدعوة الإسلامية. وهذا ما تم بالفعل في مآل الأمر وعاقبته: فقد قدمت هوازن تائبة معلنة إسلامها، طالبة من رسول الله ﷺ رد أموالها وأولادها، ولكنها جاءت متأخرة بعدما وزع الرسول عليه الصلاة والسلام الأموال على من لا تنقاد قلوبهم في هذه المرحلة إلا بالمال، وكان قد وزع كذلك النساء والأولاد على أصحابه ﷺ. لكن رغم ذلك فقد اهتدى عليه الصلاة والسلام إلى تصرف حكيم جعل كثيراً من الصحابة يتسابقون إلى رد ما في أيديهم «قال ابن إسحاق: فحدثني عمرو بن شعيب، عن أبيه عن جده عبد الله بن عمرو، قال: فقال رسول الله ﷺ: «**أبناءكم ونساؤكم أحب إليكم أم أموالكم؟**» فقالوا: يا رسول الله، خيرتنا بين أموالنا وأحسابنا، بل ترد إلينا نساءنا وأبناءنا فهو أحب إلينا، فقال لهم: «**أما ما كان لي ولبني عبد المطلب فهو لكم، وإذا ما أنا صليت الظهر بالناس فقوموا فقولوا إنا نستشفع برسول الله إلى المسلمين وبالمسلمين إلى رسول الله في أبنائنا ونسائنا فسأعطيكم عند ذلك وأسأل لكم**» فلما صلى رسول الله ﷺ بالناس الظهر قاموا فتكلموا بالذي أمرهم به، فقال رسول الله ﷺ: «**أما ما كان لي ولبني عبد المطلب فهو لكم**» فقال المهاجرون: وما كان لنا فهو لرسول الله ﷺ، وقالت الأنصار: وما كان لنا فهو لرسول الله ﷺ، فقال الأقرع بن حابس: أما أنا وبنو تميم فلا، وقال عيينة بن حصن: أما أنا وبنو فزارة فلا، وقال عباس بن مرداس: أما أنا وبنو

(1) صالح أحمد الشامي، من معين السيرة: 426.

سليم فلا، فقال بنو سليم: بلى، ما كان لنا فهو لرسول الله ﷺ، قال: يقول عباس بن مرداس لبني سليم: وهنتموني، فقال رسول الله ﷺ: **«أما من تمسك منكم بحقه من هذا السبي فله بكل إنسان ست فرائض من أول سبي أصيبه، فردوا إلى الناس أبناءهم ونساءهم»**(1). وبهذا تحقق لرسول الله ﷺ ما كان يرمي إليه في مآل الأمر؛ إذ طابت نفوس هوازن برد نسائها وأبنائها، وقدرت له ﷺ عمله وأخلصت له الود والمحبة... وفي هذا كله الخير الكثير للإسلام والمسلمين.

وفي الجملة، إذا تأملنا أمر تقسيم أموال هوازن وسبيها من كلا الجانبين؛ أقصد بذلك جانب تأخير توزيع الغنائم إلى ما بعد غزوة الطائف، ومن جانب عدم إعطائه ﷺ المجاهدين من الغنائم التي أحرزوها شيئاً، وتخصيص غيرهم من المؤلفة قلوبهم بذلك، فسيتبين لنا أن رسول الله ـ عليه أزكى الصلاة والتسليم ـ كان يعتبر ما سيؤول إليه أمر التقسيم، إذ توقع حصول المزيد من رغبة القوم ـ سواء المؤلفة قلوبهم، أو وفد هوازن ـ في دين الله ﷻ، وإعلان الولاء، والود والحب لرسول الله ﷺ، أو على الأقل كف الأذى عن المسلمين. قال الدكتور قلعه جي، وهو يتحدث عن مآل رؤساء القبائل وأشراف مكة بعدما أعطاهم رسول الله الإبل والأغنام والفضة: «وهكذا اشترى قلوبهم بالمال، وضمن ولاءهم له بذلك الحطام، وإنها لعمري السياسة الحكيمة، شراء العدو بالمال خير من إخضاعه بالسيف؛ لأن من اشتريته بالمال ضمنت ولاء قلبه وسيفه، ومن أخضعته بالسيف حطمت سيفه وزدت النار في قلبه ضراماً، ولا بد لنار القلوب من أن تندلع في يوم من الأيام، وهذا هو الأمر الذي لم يدركه كثير من الصحابة رضوان الله عليهم، وعلى رأسهم طائفة من الأنصار فاضطر رسول الله أن يشرح لهم سياسته»(2). أما ما أحدثته تلك العطايا ـ بصفة عامة ـ فقد تحدث عن ذلك صالح أحمد الشامي قائلاً: «إن هذه العطايا أثرت التأثير الكبير، فقد استطاعت أن تجتث الحقد

---

(1) ابن هشام: السيرة النبوية: 4/ 105 ـ 106.

(2) قراءة سياسية للسيرة النبوية: 262.

والعداوة من النفوس، وأن تجعل من الأعداء للإسلام متحمسين له، وإذا كانت لم تصل بالبعض إلى درجة الحماس فقد كفت أذاهم عن المسلمين، واضطرتهم أن يغضوا حياء من عظمة الرسول الكريم ﷺ»[1].

خلاصة الفصل:

وهكذا، بعد تقديم تلك النماذج التطبيقية لأصل اعتبار المآل من خلال السيرة النبوية الشريفة، يتبين لنا مدى احتفائه عليه الصلاة والسلام بذلك الأصل، الأمر الذي جعل صحابته الكرام رضوان الله عليهم يصحون ـ في كل مرة ـ من همومهم وغمومهم على حقائق ناصعة تؤكد لهم أن ما كان يقدم عليه رسول الله ﷺ هو عين المصلحة والنفع للمسلمين. بيد أنه، لا بد ههنا من التأكيد على أمرين أساسيين:

أولهما: أن اتصافه ﷺ ببعد النظر، أو مراعاته لأصل اعتبار المآل أثناء التصرفات والأفعال، لا يمكن فصله ـ بأي حال من الأحوال ـ عن تلك الصفات التي يتميز بها عليه الصلاة والسلام، والتي إنما تأتي من وراء صفة النبوة فيه، فهي كلها متفرعة عن كونه نبياً، ورسولاً مرسلاً.

وثانيهما: أننا عندما نتحدث عن ما تميز به رسول الله ﷺ من بعد النظر، واعتبار المآل من خلال حدث معين ونبرز بعد ذلك ـ مباشرة ـ موقف الصحابة الكرام ﭫ، وحالتهم النفسية إبان ذلك الحدث، فإننا لا نقصد ـ معاذ الله ـ من وراء ذلك المقارنة المفضية إلى وصف الصحابة بقلة بعد النظر، أو عدم اعتبارهم المآلات، وإنما نروم ـ من خلال ذلك كله ـ توجيه النظر إلى ضرورة إدراك أن مجمل ما كان يقوم به الرسول عليه الصلاة والسلام، ما هو في الحقيقة إلا مظهر من مظاهر التدبير الإلهي المحض الذي يتجلى فيه عمل النبوة وأثرها بشكل واضح. وما تلك العواقب والمآلات التي كانت كلها في صالح المسلمين إلا عبارة عن أسرار مرتبطة بمكنون الغيب المطوي في علم الله وحده. الأمر الذي تسبب في اندهاش مجموعة من

(1) من معين السيرة: 422.

الصحابة ﵃، وفي تخوفهم من بعض ما كان يقدم عليه رسول الله ﷺ؛ لأن كل ذلك فاق تقديرهم وتدبيرهم، خاصة وأن نظرتهم ـ كما نبهنا إلى ذلك سابقاً ـ كانت دائماً محدودة بالأوضاع القائمة.

وكيفما كان الحال، إذا كان النبي ﷺ بمقتضى نبوته مؤيداً بالوحي، ولا يمكن لنا فصل تصرفاته عن التدبير الإلهي المحض ـ كما وقع في صلح الحديبية ـ. فإن هذا كله لا ينبغي أن يكون سبباً في حرماننا من الاستفادة من منهجه الحكيم المبني على أصول أساسية، من بينها أصل اعتبار المآل، نظراً لما حققه هذا المنهج من فوائد كثيرة أثناء التطبيق العملي لمقتضيات الوحي الإلهي.

الفصل الثاني

تطبيقات
في مجال التطورات العلمية والطبية

إن المتتبع للتطورات العلمية والطبية المعاصرة، يلحظ مدى التباين الواضح الذي طبع مواقف كل من الفقهاء، والعلماء، والباحثين المختصين؛ ومرد ذلك كله ـ في حقيقة الأمر ـ إلى اختلافهم في تقدير المآلات المترتبة عنها؛ إذ يلاحظ أن فريقاً منهم غلب جانب المصالح على حساب المفاسد المتوقعة، وكان بذلك من المؤيدين المشجعين لكل تطور علمي أو طبي له تعلق بالإنسان. وفي المقابل يوجد فريق آخر انتابه الخوف مما قد تؤول إليه تلك التطورات، وما قد تلحقه من أضرار بالإنسان.

ولما كان الهدف ههنا هو إبراز أهمية أصل اعتبار المآل في تحديد الموقف من التطورات العلمية والطبية المتعلقة بالإنسان، آثرت التمثيل بثلاثة نماذج، تناولتها من خلال المباحث التالية:

المبحث الأول: الاستنساخ البشري.

المبحث الثاني: غرس الأعضاء البشرية.

المبحث الثالث: تنظيم النسل.

المبحث الأول

الاستنساخ البشري

يعتبر الاستنساخ البشري من النماذج الحية للنوازل العلمية المعاصرة التي كثر الحديث حولها، في الآونة الأخيرة[1]، من قبل الباحثين المختصين، والعلماء المجتهدين، ولا سيما في حكمها الشرعي الذي غالباً ما نجده متأرجحاً بين الإباحة والتحريم، وذلك بحسب المآلات المترتبة عنها، أو بالنظر إلى ما تفضي إليه في عاقبة أمرها من مصالح أو مفاسد.

---

(1) من آخر ما استجد في هذا الموضوع إعلان الكيماوية الفرنسية بريجيت بواسولييه عن نجاحها في استنساخ طفلة يوم 27 دجنبر 2002م، وإعلانها كذلك يوم الخميس 2 يناير 2003م لقناة التلفزة الفرنسية (فرنسا 2) أن طفلاً ثانياً سيرى النور بعد أيام قليلة بأوروبا، دون أن تكشف عن هوية الوالدين ولا عن مكان الولادة. ويوم الجمعة الموالي أعلنت «كلونيد» وهي الشركة التي ترأسها بريجيت بواسولييه أن لديها قائمة تشمل 2000 شخص كل واحد منهم مستعد أن يدفع 200 ألف دولار لاستنساخ أنفسهم.

وشركة «كلونيد» هذه أسسها سائق سباق السيارات السابق «كلور فورليهون» الفرنسي الجنسية والذي أطلق على نفسه اسم «رائيل»، وهو مؤسس حركة «الرائليين» التي تزعم أن الحياة على الأرض بدأتها مخلوقات من الفضاء وصلت قبل 25 ألف سنة، وخلقت البشر عن طريق الاستنساخ.

إن جماعة أو حركة «الرائليين» تتزعم الاستنساخ البشري على مستوى العالم وتسعى إلى الترويج له باعتباره تجارة رائجة لها، حيث يكلف الطفل المستنسخ 200 ألف دولار، تتمتع بثراء كبير يمكنها من الحصول على خدمات عدد كبير من العلماء ومن المتطوعات من النساء، وتتخذ من كندا مقراً لها ويقدر عدد أعضائها بنحو 55 ألف عضو في 48 دولة، وتعتنق أفكاراً دينية غريبة وشاذة منها أن كائنات فضائية جاءت بالإنسان إلى كوكب الأرض، وأن الاستنساخ مجال للجمع بين العالم والمعتقدات الدينية المستندة أساساً على تعاليم المخلوقات الفضائية. ينظر: مجلة الوعي الإسلامي العدد 448، السنة 39، ذو الحجة 1423هـ فبراير - مارس 2003م.

وقبل بيان أثر أصل اعتبار المآل في تحديد حكم الاستنساخ البشري عند العلماء، أرى من الضروري البدء بإبراز حقيقة هذا النموذج التطبيقي، وذلك من خلال الحديث عن مفهومه وحالاته، وتوضيح الفرق الحاصل بينه وبين مصطلحي الخلق والإبداع.

* المطلب الأول *

حقيقة الاستنساخ البشري

1 ـ مفهومه:

الاستنساخ في اللغة من النسخ، يقال: نسخه ينسخه نسخاً، والألف والسين والتاء في الكلمة تفيد الطلب. وهو إذن بمعنى طلب الحصول على نسخة مطابقة للأصل تماماً.

يقول ابن منظور: «والاستنساخ: كتب كتاب من كتاب»؛ وفي التنزيل: ﴿إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الجاثية: 29] أي: نستنسخ ما تكتب الحفظة فيثبت عند الله، وفي التهذيب: أي نأمر بنسخه وإثباته»[1].

أما مفهوم الاستنساخ البشري عند العلماء والباحثين المعاصرين فقلما تجد من ذكره منفصلاً عن تعريف الاستنساخ بشكل عام، وهذا ما نلاحظه من خلال هذه النماذج من التعريفات:

يقول الدكتور وهبة الزحيلي: «الاستنساخ هو أخذ خلية جسدية من كائن حي تحتوي على كافة المعلومات الوراثية، وزرعها في بويضة مفرغة من مورثاتها ليأتي الجنين أو المخلوق مطابقاً تماماً في كل شيء للأصل؛ أي: الكائن الأول الذي أخذت منه الخلية»[2].

وعرفه الدكتور حسام الدين شحادة قائلاً: «الاستنساخ هو إنتاج مجموعة

---

(1) لسان العرب: 3/ 61.

(2) الاستنساخ: الجوانب الإنسانية والأخلاقية والدينية، بحث ضمن كتاب الاستنساخ جدل العلم والدين والأخلاق: 117.

من الخلايا متطابقة وراثياً من خلية واحدة بطريقة غير جنسية»[1].

وقال في شأنه الدكتور خالد حتحوت: «الاستنساخ هو الحصول على عدد من النسخ طبق الأصل من نبات أو حيوان أو إنسان بدون حاجة إلى تلاقح خلايا جنسية ذكرية أو أنثوية»[2].

ونحن إذا أردنا الانطلاق من هذه التعاريف العامة بغية الخروج بتعريف خاص بالاستنساخ البشري، فإن أهم ما ينبغي القيام به فقط هو تقييد إجراء عملية الاستنساخ بالإنسان دون سواه. وحينذاك سنخلص إلى القول: إن الاستنساخ البشري هو عبارة عن عملية الحصول على نسخة طبق الأصل للإنسان نفسه من جراء زرع الخلية المأخوذة من الأصل في بويضة مفرغة من مورثاتها. وإلى هذا ذهب الدكتور عبد القادر زلوم، حين عرف الاستنساخ الإنساني بقوله: «هو إيجاد نسخة طبق الأصل عن الإنسان نفسه بأخذ خلية جسدية من جسم ذلك الإنسان، ثم أخذ نواة هذه الخلية، وزرعها في بويضة امرأة، بعد إفراغ هذه البويضة من نواتها، بعملية تشبه التلقيح أو الإخصاب الصناعي، يتم بموجبها إدخال نواة الخلية التي أخذت من ذلك الشخص داخل البويضة المأخوذة من المرأة، بواسطة مواد كيماوية خاصة، وتيار كهربائي معين، لكي يتم دمج نواة الخلية مع البويضة، وبعد إتمام عملية الدمج، تنقل البويضة التي دمجت بنواة الخلية إلى رحم امرأة لتأخذ بالتكاثر والنمو والانقسام، والتحول إلى جنين كامل، ثم يولد ولادة طبيعية، فيكون نسخة طبق الأصل عن الشخص الذي أخذت منه الخلية التي زرعت نواتها في بويضة المرأة»[3].

لقد تميز هذا التعريف عن غيره من التعريفات السابقة بأمرين اثنين:

أولهما: حديثه عن الاستنساخ البشري بشكل خاص دون تعميم، وهذه

---

(1) الاستنساخ بين العلم والفلسفة والدين: 69.

(2) مجلة الفرقان العدد 40، 1419هـ/ 1998م ملف «الاستنساخ بين الطب والشريعة»، عنوان المقال «استنساخ البشر» ص: 12.

(3) نفس المرجع، عنوان المقال: «الاستنساخ» ص: 17.

ميزة مهمة قلما تجدها في باقي التعاريف ـ كما سبقت الإشارة إلى ذلك ـ.

وثانيهما: أنه لم يقتصر على بيان مفهوم الاستنساخ البشري فحسب، بل شمل كذلك الحديث عن كيفية إجراء هذه العملية، وهذا أمر مهم جداً، لا غنى عنه لكل من يرغب في إدراك المعنى الدقيق للاستنساخ البشري[1].

إضافة إلى ذلك، فإن التعريف جاء مذيلاً بمقارنة مفيدة أقامها الدكتور زلوم بين الاستنساخ والتلاقح الطبيعي[2]. وإن أهم ما يمكن أن نستخلصه من خلالها هو ما يشكل ـ في حقيقة الأمر ـ خصائص ومميزات الاستنساخ البشري، والمتمثلة في ما يلي:

1 ـ إن التلقيح والإخصاب في عملية الاستنساخ البشري يكون بين خلايا الإنسان الجسدية.

2 ـ إن الخلية التي تؤخذ من جسم الشخص أثناء الاستنساخ البشري تكون فيها 46 كروموسوماً؛ أي: جميع الصفات الوراثية للشخص، وبذلك

---

(1) فصل الدكتور عبد الحميد العبيد في طريقة إجراء عملية الاستنساخ البشري. ونظراً لأهمية ما أورده في هذا الشأن فضلت عرض جزء من كلامه الذي جاء فيه: «وتتلخص هذه الطريقة من التلقيح للبويضة، بأن تؤخذ بويضة من الرحم وهي جنسية... وتؤخذ خلية جسمية من أي جزء من أجزاء بدون الأصل سواء كانت الأم نفسها أو الأب أو أي شخص آخر، وتفرغ كروموسومات الخلية الجسمية وعددها 46 كروموسوماً، وبعد إجراء عملية تفريغ الخلية الجنسية وهي البويضة من كروموسوماتها وعددها 23 كروموسوماً تزرع (46) كروموسوماً في البويضة. وبعد تخصيبها بهذه الطريقة تزرع في رحم الأنثى مرة أخرى فتنتج إنساناً متطابقاً في أوصافه مع من أخذ منه كروموسومات الخلية الجسمية لانفراد هذه الكروموسومات لأنها قد فرغت من البويضة. ومن هنا جاءت التسمية بعملية الاستنساخ، والحقيقة أنه مستنسخ بنفس المواصفات والقدرات لكنها غير متطابقة 100% لأن من أخذت منه الكروموسومات له قدرات قد دربت ومعلومات قد اكتسبها أثناء حياته ونشاطاته في المجتمع الذي يعيش فيه...».
مشروعية الاستنساخ البشرية في الشريعة الإسلامية، بحث ضمن كتاب «الاستنساخ البشري: الطب والعلم... الشريعة والقانون». بيت الحكمة ـ سلسلة المائدة الحرة ـ ص: 32 ـ 33.

(2) المرجع السابق.

يأخذ الولد الناتج عن عملية الاستنساخ صفات هذا الشخص الذي أخذت نواة خليته وحده، ويكون هذا الولد نسخة طبق الأصل عنه.

3 ـ إن عملية الاستنساخ البشري يمكن أن تتم بوجود ذكر، أو بدون وجوده. بل يمكن أن تكون بين أنثيين. عكس عملية التلاقح الطبيعي التي لا يمكن أن تتم إلا بذكر وأنثى وبالخلايا الجنسية.

2 ـ حالاته:

تحدث العلماء عن حالتين للاستنساخ البشري، وهما المعبر عنهما باستنساخ الإنسان، والاستنساخ الجنيني[1].

فأما استنساخ الإنسان: فيتم بتكثير الخلية التناسلية البشرية الملقحة إلى عدة خلايا، بحيث تصبح كل خلية جنيناً مستقلاً... ويحدث ذلك بالتلقيح خارج الرحم؛ أي: بواسطة طفل الأنبوب، ثم تحفظ في وسط محلول مناسب لنمو الخلية، وتتكاثر هذه الخلية الملقحة وتنقسم، لتوليد خلايا كثيرة. فإذا زرعت هذه الخلايا في أرحام مستعدة لقبولها أو في رحم الأم نفسها، وجدت توائم متعددة متشابهة، نتجت من خلية واحدة. وهذا هو الاستنساخ.

وأما الاستنساخ الجنيني: فهو عبارة عن إيجاد نسخة طبق الأصل من الجنين المتكون في رحم الأم، وبه يستطيع الإنسان أن يستنسخ عن أطفاله، أثناء المرحلة الجنينية. ففي بداية تكون الجنين في رحم الأم، يستطيع الطب أن يقسم هذا الجنين إلى خليتين، ثم إلى أكثر من ذلك، وبالتالي ينتج أكثر من خلية جنينية متطابقة مع الجنين، فتولد التوائم المكونة من هذا الاستنساخ الجنيني، والمتطابقة مع الجنين الذي نسخت منه.

وانطلاقاً من مضمون كلتا الحالتين يتأكد لنا أن الاستنساخ البشري ما هو في الحقيقة إلا عبارة عن محاولة للحصول على نسخة أو نسخ طبق الأصل من الكائن الحي، سواء تعلق الأمر بخلية جسدية لإنسان، أو بخلية جنينية.

---

(1) الدكتور وهبة الزحيلي، الاستنساخ: الجوانب الإنسانية والأخلاقية والدينية: 125 وما بعدها. وانظر: كذلك المرجع السابق، ص: 18.

وبهذا يكون هذا النوع من الاستنساخ ـ أي: الاستنساخ البشري ـ قد كشف سُنَّة من السنن التي أودعها الله ﷻ في خلايا جسم الإنسان منذ أن كان جنيناً في بطن أمه حتى صار مخلوقاً يدب على الأرض.

3 ـ الاستنساخ والخلق أو الإبداع:

إن المدرك لحقيقة الاستنساخ يلحظ أن هناك فرقاً واضحاً بين الاستنساخ والخلق والإبداع، ولإزالة أي لبس قد يحصل للقارئ في هذا الموضوع، فضلت الحديث عن مفهومي كل من الخلق والإبداع، ثم إيراد بعض الأقوال الواردة في الموضوع:

فالخلق عند أهل اللغة هو: إيجاد الشيء من عدم. وخلق الله العالم؛ أي صنعه وأبدعه من غير أصل ولا احتذاء، والخالق المبدع للشيء، المخترع له على غير مثال. قال ابن منظور: «والخلق في كلام العرب: ابتداع الشيء على مثال لم يسبق إليه، وكل شيء خلقه الله فهو مبتدئه على غير مثال سبق إليه»[1].

وفي الاصطلاح: هو إيجاد شيء من العدم وإعطاؤه الروح الحية. وجاء في كليات أبي البقاء: «الخلق: الجمع أيضاً، ومنه الخليقة لجماعة المخلوقات، والقطع أيضاً... ومنه ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ﴾ [النحل: 17] لأن الموجد سبحانه يجمع بين الوجود والماهية ويقطع من أشعة مطلق نور الوجود قدراً معيناً، ويضيفه إلى الحقيقة الكونية بقطع نسبته من إطلاقه، وليس الخلق الذي هو الإبداع إلا لله تعالى. وأما الذي يكون بالاستحالة فقد جعله الله لغيره في بعض الأحوال كعيسى النبي عليه السلام»[2].

وأما الإبداع فمعناه في اللغة الاختراع، قال ابن منظور: «وأبدعت الشيء: اخترعته لا على مثال، والبديع: من أسماء الله تعالى لأبداعه الأشياء وإحداثه إياها وهو البديع الأول قبل كل شيء، ويجوز أن يكون بمعنى مبدع

(1) لسان العرب: 10/ 85، مادة: (خلق).
(2) الكليات: 429 ـ 430.

أو يكون من بدع الخلق؛ أي: بدأه، والله تعالى كما قال سبحانه ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [البقرة: 117] أي: خالقها ومبدعها فهو سبحانه الخالق المخترع لا عن مثال سابق»[1].

وفي الاصطلاح: يقول الجرجاني: «الإبداع إيجاد الشيء من لا شيء؛ وقيل: الإبداع: تأسيس الشيء عن الشيء، والخلق: إيجاد شيء من شيء، قال الله تعالى: ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾، وقال: ﴿خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ﴾ [النحل: 4].

والإبداع أعم من الخلق، ولذا قال: ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ وقال: ﴿خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ﴾ ولم يقل بدع الإنسان[2].

وإلى مثل هذا ذهب أبو البقاء لما قال: «الإبداع لغة: عبارة عن عدم النظير.

وفي الاصطلاح: هو إخراج ما في الإمكان والعدم إلى الوجوب والوجود. قيل: هو اعم من الخلق، بدليل ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ و﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ ولم يقل: بديع الإنسان»[3].

إن المتأمل في مضمون تعريفات مصطلحي «الخلق» و«الإبداع» يلحظ أنهما يختلفان اختلافاً جوهرياً مع مضمون تعريف «الاستنساخ».

ومرد ذلك إلى أن الله سبحانه هو المتفرد بالخلق، وهذا ما قررته كثير من الآيات القرآنية، نذكر منها قوله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأعراف: 54]، وقوله ﷻ: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿17﴾﴾ [النحل: 17]، وقوله كذلك: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿68﴾﴾ [القصص: 68].

وهو الذي أوجد المخلوقات كلها من العدم، وجعل كلاً منها على الوضع الذي أراده لها على غير مثال سابق. فأوجد كل جنس من الأحياء

---

(1) لسان العرب: 8/ 6 مادة: (بدع).

(2) التعريفات: 21.

(3) الكليات: 29.

بخصائصه التي هو عليها، قال الله تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تُمْنُونَ ﴿58﴾ . . . وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلنَّشْأَةَ ٱلْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ ﴿62﴾﴾ [الواقعة: 58 ـ 62]؛ أي: أنه سبحانه قادر على أن يحول خلقكم في صور لا تعلمونها، كما أنه هو الذي صوركم أولاً.

ولقد تحدى الله تعالى جميع الناس بهذا الخلق أو الإبداع، فقال عز من قائل: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥٓ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخْلُقُوا۟ ذُبَابًا وَلَوِ ٱجْتَمَعُوا۟ لَهُۥ ۖ وَإِن يَسْلُبْهُمُ ٱلذُّبَابُ شَيْـًٔا لَّا يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ ۚ ضَعُفَ ٱلطَّالِبُ وَٱلْمَطْلُوبُ ﴿73﴾﴾ [الحج: 73].

وانطلاقاً مما سبق، نخلص إلى أن الاستنساخ ـ سواء تعلق بالبشر أو بالحيوان أو النبات ـ ليس خلقاً جديداً، أو إبداعاً من لا شيء، «وإنما هو إعادة للخلق فقط، وذلك بالاعتماد على ما خلق الله ﷻ، بأخذ خلية من كائن حي ووضعها في رحم، وتسليط بعض المؤثرات العلمية من كيماوية وفيزيائية على الخلية وفقاً لتقنيات التلقيح والإخصاب الصناعي والهندسة الوراثية فيحدث ما يسمى «بالاستنساخ»»[1].

وبعبارة جامعة، إن الاستنساخ لا يعدو أن يكون عبارة عن قيام العلماء بدراسة لقوانين الخلق الإلهي، وتطبيق ذلك على الخلية الجسدية من دون تلاقح طبيعي، وهو ـ في حده الأقصى ـ بمثابة «صورة فتوغرافية» للأصل، وليس إبداعاً أو خلقاً جديداً. وصدق الله العظيم القائل: ﴿أَمْ جَعَلُوا۟ لِلَّهِ شُرَكَآءَ خَلَقُوا۟ كَخَلْقِهِۦ فَتَشَـٰبَهَ ٱلْخَلْقُ عَلَيْهِمْ ۚ قُلِ ٱللَّهُ خَـٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ وَهُوَ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّـٰرُ﴾ [الرعد: 16].

إلا أنه رغم تأكيدنا على الرأي القائل بعدم التسوية بين الاستنساخ من جهة، والخلق أو الإبداع من جهة أخرى، فإننا وجدنا رأياً آخر يعتبر أن الدافع إلى هذا التمييز ـ في الحقيقة ـ هو الخشية من اعتبار الاستنساخ ضرباً من الخلق الذي انفرد به الله ﷻ. وإلا فلا إشكال في ذلك ما دام الأمر مقتصراً على التسمية الاصطلاحية ـ إذ لا مشاحة في الاصطلاح ـ، ولا يمكن

---

(1) مجلة الوعي الإسلامي، العدد 435، ذو القعدة 1422هـ، عنوان المقال: «أحكام الاستنساخ الجيني البشري في الميزان الشرعي»: 27.

اعتبار القول به إشراكاً وكفراً. وهذا ما ذهب إليه الدكتور عبد الواحد علواني حين قال: «ولذلك فإن الاستنساخ قد يكون خلقاً أو إبداعاً، والقائم به قد يكون خالقاً أو مبدعا، دون أن تعني هذه الصفة أنه أصبح إلهاً، إنما يستخدم العلم في التوسع والاستزادة والتجربة دون أن ننسى الآية ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: 85] ولا نعني أننا نستمرئ إطلاق هاتين الصفتين أو إحداهما على القائم بالاستنساخ، إنما لا نجد فيهما إشراكاً وكفراً.

والاستنساخ ليس خروجاً ومروقاً وكفراً بحد ذاته، إنما هو جهد علمي إنساني تقييمه وقيمته في أهدافه ووسائله...»[1].

* المطلب الثاني *

أثر اعتبار المآل في الحكم على الاستنساخ البشري

إن المتتبع للدراسات والبحوث التي اتخذت الاستنساخ موضوعاً لها، يلحظ أن بعض العلماء ذهبوا إلى القول بحرمة الاستنساخ البشري بناء على أنه تغيير لخلق الله تعالى مسترشدين في ذلك بقوله سبحانه: ﴿إِن يَدْعُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ إِنَٰثًا وَإِن يَدْعُونَ إِلَّا شَيْطَٰنًا مَّرِيدًا ﴿117﴾ لَّعَنَهُ ٱللَّهُ وَقَالَ لَأَتَّخِذَنَّ مِنْ عِبَادِكَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا ﴿118﴾ وَلَأُضِلَّنَّهُمْ وَلَأُمَنِّيَنَّهُمْ وَلَءَامُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ ءَاذَانَ ٱلْأَنْعَٰمِ وَلَءَامُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ ٱللَّهِ ۚ وَمَن يَتَّخِذِ ٱلشَّيْطَٰنَ وَلِيًّا مِّن دُونِ ٱللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُّبِينًا ﴿119﴾﴾ [النساء: 117 ـ 119]. ومما يدل عندهم على أن تغيير خلق الله تعالى ممنوع هو قوله ﷻ: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿30﴾﴾ [الروم: 30]، على أساس أن خلق الله ـ في الآية الكريمة ـ يعني الفطرة التي فطر الناس عليها. والفطرة في الإنجاب والتكاثر عند الإنسان، أن تكون من ذكر وأنثى، وعن طريق

---

(1) الاستنساخ جدل العلم والدين والأخلاق على مشارف القرن الحادي والعشرين، بحث ضمن كتاب «الاستنساخ جدل العلم والدين والأخلاق» الإشراف العلمي الدكتور هاني رزق: 159 ـ 160

تلقيح الحيوان المنوي للذكر، لبويضة الأنثى، وشرع الله سبحانه أن يكون ذلك من ذكر وأنثى بينهما عقد نكاح صحيح. وهذا ما لا يتحقق عن طريق الاستنساخ البشري.

لكن، بما أن إعمال هذا الدليل ـ المتعلق بتغيير خلق الله ـ للقول بحرمة الاستنساخ البشري لم يكن محل اتفاق بين العلماء[1]، فقد اهتدى الفقهاء والباحثون المعاصرون إلى الاسترشاد بأصل اعتبار المآل قصد أبداء الرأي حول مشروعية هذا النوع من الاستنساخ.

وفي اعتقادي، إن أصل اعتبار المآل هو المسلك المناسب للحكم على الاستنساخ البشري، وذلك لأن الحديث في هذا الموضوع ـ كما هو ملاحظ من خلال البحوث والدراسات الخاصة به ـ مرتبط أشد الارتباط بالمستقبل، والتوقعات المحتملة، وهو كذلك من باب التكهن والتحديد النظري المحض أكثر مما هو أمر واقعي معيش.

وبالنظر إلى مآلات الاستنساخ البشري ـ في حالة وقوعه ـ اختلفت آراء العلماء حول مشروعيته وحكمه؛ إذ هناك من قال بإباحته بناء على ما يمكن أن يترتب عنه من مصالح ومنافع في دنيا الناس، وهناك فريق آخر قال بحظره ومنعه نظراً لما سيفضي إليه من مفاسد وأضرار[2]. وهذا ما جعل الدكتور

---

(1) ينظر: الاستنساخ في ميزان الشريعة الإسلامية للدكتور محمد سليمان الأشقر، بحث ضمن الملف الذي أعدته مجلة الفرقان العدد 40، في موضوع الاستنساخ بين الطب والشريعة، ص: 65 ـ 66.

(2) عرض الشيخ علي حسن طه لائحة بأسماء بعض العلماء الذين أعلنوا مواقفهم من الاستنساخ، وذلك وفق التقسيم التالي:
أ ـ الرفض القاطع: علماء الأزهر الشريف ـ مفتي مصر السابق نصر فريد واصل، الدكتور سعيد ظلام (عميد كلية اللغة العربية الأسبق بجامعة الأزهر) الدكتور محمد أبو ليلة (أستاذ بجامعة الأزهر)، الدكتور سيد رزق الطويل (عميد كلية الدراسات الإسلامية والعربية بجامعة الأزهر)، الشيخ محمد بن صالح العثيمين رحمه الله (عضو سابق بهيئة كبار العلماء المسلمين في السعودية)...
ب ـ قبول الاستنساخ في النبات والحيوان ورفضه على مستوى البشر: الشيخ الدكتور =

وهبة الزحيلي يصرح قائلاً: «إن الله تعالى خلق جميع ما في الكون لخير الإنسان ونفعه، كما صرحت الآية الكريمة: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾»[1]. فإذا كانت الهندسة الجينية أو الوراثية أو الاستنساخ خيراً للإنسان ووجوده وتحقيق مصالحه، فلا مانع منه، وإن كان ذلك شراً على الإنسان، ومهدداً لمصالحه، ومحدثاً تغييرات وهزات في تعامله وحياته، فتجب المبادرة لمقاومته، والتصدي لإبطاله، والمجاهرة بحظره وتحريمه، إذ «لا ضرر ولا ضرار» ولأن كل ما غلب ضرره على نفعه، فهو ممنوع، ولأن «درء المفاسد والمضار مقدم على جلب المصالح والمنافع»»[2].

وتبعاً لهذا كله، سأحاول ـ بإذن الله ـ عرض أهم المصالح والمفاسد التي يمكن أن تشكل مآلات للاستنساخ البشري في حالة وقوعه. وذلك بغية الخروج باستنتاجات تعيننا على استخلاص موقف يطمأن إليه في مجال الحكم على هذا النوع من الاستنساخ.

1ـ المصالح المتوقعة:

ركز المؤيدون والمتحمسون لإجراء عملية الاستنساخ البشري على ما قد يترتب عنه من مآلات وعواقب تكون في صالح الإنسان وتفتح له آفاق كثيرة أمامه، ومن الإيجابيات أو المصالح الكبرى التي ذكروها، ما يلي:

أ ـ الاستفادة منه في حالة العقم، ولعلاج بعض الحالات المستعصية:

ـ حالة العقم: أي الحالة التي يبتلى فيها الإنسان بعدم منحه الذرية

= يوسف القرضاوي (الداعية الإسلامية المعروف ورئيس مركز بحوث السنة والسيرة في جامعة قطر) العلامة آية الله الشيخ محمد مهدي شمس الدين. . . .

ج ـ التريث في إصدار الفتاوى بخصوص استنساخ البشر: محمد حمدي زقزوق، الدكتور حسن الترابي، العلامة آية الله السيد محمد حسين فضل الله. . . . انظر: الاستنساخ الجيني بين العلم والدين: 103 وما بعدها.

(1) الاستنساخ: الجوانب الإنسانية والأخلاقية والدينية: 121 ـ 122.

(2) ينظر: مثلاً: الدكتور عمر الألفي، الاستنساخ البشري: الجوانب العلمية للموضوع وآفاته بحث ضمن ملف الاستنساخ بين الطب والشريعة، مجلة الفرقان، العدد 40، ص: 26.

من الله ﷻ ولم يصلح له طفل الأنبوب، أو يفضل هو وزوجه عدم المجازفة ويرغبان في استنساخ إنسان يعرفانه ففي هذه الحالة ـ وبفضل الاستنساخ ـ يستطيع الرجل أن ينجب طفلاً من خلية جسدية لعدم القدرة على إنجابه من خلية جنسية. ويكون آنذاك الزوج قد حقق أمنية طالما انتظرها، وأزال عن نفسه العقد التي كانت تنتابه بسبب عدم الإنجاب، ومن جراء كثرة التفكير في الظفر بطفل يريده خلفاً له من بعده وسنداً له في حياته عند العجز والمرض والحاجة. . . وغير ذلك مما يكون من شؤون الحياة الدنيا.

ـ علاج بعض الحالات المستعصية، ومنها مثلاً[1]: إذا كان لزوجين طفل واحد، وأصيب ـ لا قدر الله ـ بمرض خطير أو أدركته الوفاة، وسنهما لا يسمح بالإنجاب بعد ذلك، فإن الاستنساخ يمكنهما من الحصول على طفل طبق الأصل للأول.

ومن هذه الحالات كذلك: إذا أصيب طفل بمرض خطير ولزمه نقل نخاع عظمي (مثلاً) دون أن يترك لجسمه أي احتمال في رفض النخاع الجديد، فإن الأمر سيكون ميسوراً بفضل الاستنساخ.

وكذلك إذا كان هناك زوجان مصابين بمرض وراثي وكان احتمال إصابة الجنين بنسبة قوية، فإن الاستنساخ في هذه الحالة يكون أفضل من محاولة الحمل الطبيعي ثم فحص الجنين، ثم إجهاضه في حال إصابته بذلك المرض الوراثي.

ب ـ القدرة على التحكم في جنس المولود ذكراً أو أنثى:

الملاحظ أن كثيراً من الناس مختلفون في الاختيار، فهناك من يرغب في إنجاب الذكر، وآخرون تكون لهم الرغبة في الأنثى، وبإجراء عملية الاستنساخ ستحل المشكلة وينال كل واحد منهم ما يرغب فيه.

ج ـ المساهمة بشكل كبير في تحسين النسل:

وذلك من خلال التحكم في أوصاف المولود الجديد؛ إذ يمكن معالجة

---

(1) الاستنساخ البشري وهم أم حقيقة؟: 81.

كل نقص موجود في الأصل قبل أن يؤخذ من كروموسومات الخلية الجسدية التي سيولد منها الطفل الجديد.

د ـ الاستفادة من الخصائص المتميزة للأفراد:

وذلك من خلال الاستنساخ من ذوي المواهب والقدرات الفائقة في مجالات العلم، والسياسية، والاقتصاد، والفن... وغيرها.

2 ـ المفاسد المتوقعة:

ذهب العلماء والباحثون المختصون في مجال علوم الجينات والهندسة الوراثية إلى أنه في حالة وقوع الاستنساخ البشري، ستكون له عواقب ومآلات سلبية قد تشمل جوانب كثيرة من حياة الأفراد والمجتمعات وبناء على هذا يمكن رصد المفاسد المتوقعة وفق النواحي التالية:

أ ـ من الناحية الاجتماعية:

من الآثار السلبية التي يمكن أن يؤول إليها إجراء عملية الاستنساخ البشري في هذه الناحية نذكر ما يلي:

*** تقويض نظام الأسرة:**

تعتبر الأسرة القاعدة الأساسية لبناء المجتمع، والحصن الآمن للعنصر البشري، ولهذا اهتم الله ﷻ ببنائها منذ البداية بناء مستقيماً، وذلك من خلال سن الزواج الشرعي، وإحاطة النسل بسياج متين من الضوابط والقواعد الضرورية، وقرر حد الزنا أو الرجم عقوبة لمن انتهك حرمته...

ثم إن الأسرة المبنية على الزواج الشرعي هي مصدر السكينة والمودة والرحمة التي تنشأ بين الزوجين مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١﴾﴾ [الروم: 21]. وهي كذلك منبع الحب والحنان والاطمئنان بالنسبة للأطفال؛ إذ يشعر الطفل برعاية أفراد أسرته بدءاً بأبويه وانتهاء بإخوانه وأخواته وكل من له علاقة بأسرته من أخوال وخالات، وأعمام وعمات، وأجداد وجدات. فينشأ مطمئن النفس مرتاح البال، غير

مشرد ولا مضطرب كما هو حال الطفل اللقيط، أو اليتيم مثلاً.

لكن، في حالة إجراء عملية الاستنساخ قد يؤول الأمر إلى آثار سلبية كثيرة تنتهي بتقويض نظام الأسرة؛ ويتضح ذلك من خلال إلغاء الزواج الشرعي المبني على التعاقد الذي يتم بين الرجل والمرأة، واستبداله بتوليد مبني على الاستنساخ الجيني المعتمد بالأساس على الخلية الجسدية، وتغييب الخلية الجنسية (الحيوان المنوي). الأمر الذي سيفضي إلى الاستغناء عن الشريك، وفي ذلك استغناء عن العلاقة الجنسية المباشرة، بل والأخطر من ذلك ما سيترتب عن هذا الأمر من ظهور لأنماط كثيرة من الزواج غير الشرعي، مثلاً: الزواج القائم على المعاشرة الحرة، أو الزواج المثلي (زواج رجل من رجل، وامرأة بامرأة)... يقول الدكتور عبد الواحد شعير: «إن الاستنساخ إذا استفحل وصار بالمقدور في القريب العاجل استنساخ الإنسان قد يقوض ما تعارف عليه الناس، وما ألحت عليه الأديان السماوية والأعراف الإنسانية من بناء الأسر على الزواج، وهنا ألا تصبح الحياة عديمة الجدوى؟ ألا تدخل في حالة من الرتابة المملة؟ فقد تنتهي رغبات إنسانية وعواطف جياشة، وانجذاب بين الجنسين...»[1].

أضف إلى ذلك، في حالة إجراء الاستنساخ البشري، فالنسيخ لن يعرف أصله، وحتى لو تيسرت له معرفته فإنه لن يتمتع بتلك المشاعر العاطفية والعلاقات القلبية التي سبق الحديث عنها في الزواج الشرعي، والمتمثلة في الحنان، وطمأنينة النفس، وراحة البال، وحسن الرعاية. ولله در الدكتور محمد محروس القائل: «ومن ناحية أخرى، فإن هذا التوالد البشري الذي يمكن أن يتم (ذاتياً) أي دون علاقة زواجية بين رجل وامرأة يحرم الطبيق المسكين، أعني الإنسان المتوالد من هذا الطريق الذاتي من العلاقات الرحمية، والقرابات الدموية والنسبية، والمشاعر الحميمية التي لا يستغني عنها الكائن البشري ـ الإنسان ـ كما نعرف الآن، بل إن في إلغاء الأسرة ضروباً من

(1) مشروعية الاستنساخ البشري في الشريعة، بحث ضمن كتاب «الاستنساخ البشري: الطب والعلوم...». الشريعة والقانون، ص: 53 ـ 54.

الخلل الاجتماعي والتشوه النفسي والحرمان العاطفي»[1].

وانطلاقاً مما سبق، نخلص إلى أن الاستنساخ البشري ـ أثناء وقوعه ـ سيؤول ـ لا محالة ـ إلى هدم الأسرة من خلال أمرين اثنين:

أولهما: القضاء على الجوانب العاطفية والروحية، والمشاعر النبيلة التي تمثل لحمة العلاقة الاجتماعية بين البشر، والتي تكسب لها الاستمرارية، وتجعلها تؤدي دورها الاجتماعي المنوط بها في هذه الحياة.

وثانيهما: قطع الروابط الاجتماعية المبنية على صلة الرحم، والمنطلقة أساساً من الزواج الشرعي الذي يجمع الذكر والأنثى، والمفضي ـ بإذن الله ـ إلى إنجاب الذرية التي تتفرع عنها الشعوب والقبائل. وصدق الله العظيم القائل: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿13﴾﴾ [الحجرات: 13].

*** اختلاط الأنساب:**

لقد حرصت الشريعة الإسلامية على الحفاظ على النسب، وعدم اختلاطه أو ضياعه، وذلك بقصد تنشئة الطفل تنشئة سليمة في بيئة شرعية متكونة من أب وأم طبيعيين. وتبعاً لهذا كله سعت من خلال أحكامها إلى تحريم كل ما من شأنه القضاء على هذا المقصد الشريف؛ فحاربت الزنا بشكل قاطع، وذلك من خلال قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ فَـٰحِشَةً وَسَآءَ سَبِيلًا ﴿32﴾﴾ [الإسراء: 32]، ومن خلال إقامة الحد على مرتكبيها في قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ ۖ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِى دِينِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ ۖ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿2﴾﴾ [النور: 2]. . . إلى غير ذلك.

ولقد نصت الأحكام الشرعية على تحريم انتساب الرجل إلى غير أبيه، فعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «**من انتسب إلى غير أبيه، أو**

---

(1) إن هذه الآية الكريمة تفيد التحريم نظراً لمجيئها بصيغة النهي عن الفعل المقترن بما يدل على الحتمية.

تولى غير مواليه، **فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين**»[1]. وعن أبي عثمان النهدي قال: سمعت سعداً وأبا بكرة، وكل واحد منهما يقول: سمعت أذناي، ووعى قلبي محمداً ﷺ يقول: «**من ادعى إلى غير أبيه وهو يعلم أنه غير أبيه، فالجنة عليه حرام**»[2]، وعن أبي هريرة أنه سمع رسول الله ﷺ يقول حين أنزلت آية الملاعنة: «**أيما امرأة أدخلت على قوم نسباً ليس منهم فليست من الله في شيء، ولن يدخلها الله الجنة، وأيما رجل جحد ولده وهو ينظر إليه احتجب الله عنه وفضحه على رؤوس الأولين والآخرين**»[3]. وقال رسول الله ﷺ: «**إن من أعظم الفرى أن يدعى الرجل إلى غير أبيه**»[4].

وحرم الإسلام التبني لكونه مدخلاً لهدم بناء الأسرة، وللقضاء على نظام المجتمع، واعتبر علاقات النسب القائمة على صلات الدم والأبوة والبنوة هي الرابطة الحقيقية بين الأفراد، ولهذا كان التوجيه القرآني واضحاً لما أرشد المسلمين في حالة عدم الاهتداء إلى معرفة الآباء الحقيقيين للأدعياء إلى ضرورة اعتبارهم أخوة في الدين وموال. قال الله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَآءَكُمْ أَبْنَآءَكُمْ ذَٰلِكُمْ قَوْلُكُم بِأَفْوَٰهِكُمْ وَٱللَّهُ يَقُولُ ٱلْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِى ٱلسَّبِيلَ ﴿٤﴾﴾ [الأحزاب: 4].

وعلى كل حال، إذا أمكن وقوع الاستنساخ البشري، فإنه سيؤول في الأخير - على المستوى الاجتماعي - إلى فسح المجال أمام اختلاط الأنساب، وذلك من خلال إنتاج أبناء بدون آباء، أو إيجاد أبناء داخل أسرة لا يرعاها الأب الأصلي أو الأم الأصلية. وكل هذا يتضح جلياً إذا استحضرنا أن من الناس من يسعى - من جراء الاستنساخ البشري - إلى اختيار من تتوفر فيهم الصفات المرغوب فيها قصد أخذ الخلايا الجسدية، بغض النظر عن كونهم

---

(1) ابن ماجه: 2/ 870، كتاب الحدود، باب من ادعى إلى غير أبيه أو تولى غير مواليه، رقم الحديث: 2609.

(2) نفسه، رقم الحديث: 2610.

(3) الدارمي: 2/ 153، كتاب النكاح، باب من جحد ولده وهو يعرفه.

(4) البخاري: 3/ 1292، كتاب المناقب، باب نسبة اليمن إلى إسماعيل.

أزواجاً أو غير أزواج، بل في بعض الأحيان دون معرفة هل هم متزوجون أصلاً أم لا؟

وبهذا تضيع الأنساب وتختلط، وينقلب كيان المجتمع وينفرط عقده. «وذلك لأن أي جهالة في الأنساب تؤدي حتماً إلى الفوضى في النظام الاجتماعي الذي أقره الشرع ورتب عليه حقوقاً شرعية في الولاية والحضانة والميراث والنفقات وغيرها. وهذا لقوله تعالى: ﴿إِنْ أُمَّهَٰتُهُمْ إِلَّا ٱلَّٰٓـِٔى وَلَدْنَهُمْ﴾ [المجادلة: 2]، وقوله سبحانه: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ﴾ [الروم: 30]، وقوله ﷻ: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ﴾ [الإسراء: 70]»[1].

وقبل ختام الحديث عن مفسدة اختلاط الأنساب المترتبة عن عملية إجراء الاستنساخ البشري، أرى من الضروري الجواب عن سؤال مهم قد يتبادر إلى الأذهان، وهو: ما المانع من القيام بالاستنساخ في حالة إذا كان بين زوجين، أحدهما مصاب بالعقم؟

إن الجواب عن هذا السؤال ـ كما أوضح ذلك الدكتور نصر فريد ـ يقتضي منا التمييز بين حالتين[2]:

الحالة الأولى: تخص الرجل العقيم من الناحية الجنسية لعدم وجود الخصوبة لديه، أو لضعفها، فإنه لا مانع ههنا شرعاً من التغلب على العقم، وذلك بالجمع بين الخلية الذكرية وبويضة الزوجة، ولو كانت الخلية الزوجية ليست حيواناً منوياً بل خلية من مصنعها ومكانها الطبيعي وهو الخصية إن أمكن ذلك، وهذا طبعاً من اختصاص الأطباء والعلماء أصحاب الاختصاص في الهندسة الوراثية والإنجاب والتكاثر. لكن دون إغفال الضوابط الشرعية

(1) الدكتور بلحاج العربي بن أحمد، الاستنساخ الجيني البشري في الميزان: 28، مقال بمجلة الوعي الإسلامي العدد 435.

(2) للمزيد من الاستفادة ينبغي الرجوع إلى مجلة الفرقان العدد 40، عنوان المقال: «الاستنساخ البشري وأحكامه الطبية والعلمية في الشريعة الإسلامية»، ص: 53 وما بعدها.

والوسائل التي تمنع اختلاط الأنساب، وتحافظ على علاقة النسب الشرعية التي أمر بها الإسلام.

والحالة الثانية: إذا كانت الزوجة عقيماً وليست لها بويضة، فلا نتصور في هذه الحالة إمكانية الاستنساخ بين الزوج وزوجته، ولا فائدة هنا لإصلاح هذا العقم من الناحية الشرعية باستنساخ بويضة مخصبة بماء الزوج من غيرها ووضعها في رحمها لاستكمال الحمل فيها لأن هذا لا يقره الشرع باعتباره خلطاً للأنساب.

*** الفوضى في النظام الاجتماعي:**

إن من العواقب التي يمكن أن يؤول إليها إجراء الاستنساخ على العنصر البشري ما يمكن التعبير عنه بالفوضى العارمة التي ستلحق النظام الاجتماعي الإسلامي؛ فبالإضافة إلى الاضطراب الذي قد تعرفه العلاقات الأسرية والاجتماعية، فإن هناك أنواعاً أخرى من المشكلات الاجتماعية الخطيرة التي ستعيشها المجتمعات في حالة الإقدام على إجراء الاستنساخ البشري، نذكر منها ـ للتمثيل فقط ـ ما يلي:

*** القضاء على نظام التكافل الاجتماعي، وعلى نظام الإرث:**

إذ كما هو معروف، لما كانت الروابط الأسرية القريبة والبعيدة روابط فطرية مبنية على الزواج الشرعي، فإن ديننا الحنيف جعل التكافل في محيط الأسرة هو المنطلق الأساس لبناء التكافل الاجتماعي العام، وجعل الإرث مظهراً من مظاهر ذلك التكافل في محيط الأسرة. لكن، إذا استحضرنا ما قد يحدثه الاستنساخ البشري من آثار سلبية على بنية الأسرة، حتى يصل الحد إلى صعوبة التمييز بين أفرادها، بله الحديث عن الإخوة، والأخوات، والأعمام، والعمات. . .، فإنه سيتأكد لنا حينذاك أنه لن يعود مجال لنظام الإرث الذي هو ـ في أصله ـ حق لذي القربى بمختلف مراتبهم وأنصبتهم.

أضف إلى ذلك، فإننا في حالة وقوع الاستنساخ البشري سنكون أمام حالات مضحكة ومبكية في آن واحد، إذ قد تحمل المرأة جنيناً مستنسخاً من

خليتها أو خلية زوجها لتلده بعد ذلك فتصبح أماً لأخيها أو أختها، أو لشقيق زوجها!

إن مع هذه الأمور الغريبة، لن يبقى مجال للحديث عن المحارم، أو المحرمات من النساء، أو غيرهن... وسوف تصبح مصطلحات الأمومة، والأبوة، والتواصل الأسري بمختلف مستوياته من مخلفات الماضي. بل بكلمة واحدة، إن الفوضى ستعم كل مناحي الحياة الاجتماعية.

*** دعم الإباحية والشذوذ الجنسي:**

إن من المآلات الخطيرة التي يمكن أن تترتب عن الاستنساخ البشري، ما يمكن التعبير عنه بدعم الإباحية والشذوذ الجنسي، وبيان ذلك أنه عندما تفقد العلاقة الجنسية تلك الوظيفة الاجتماعية المتمثلة بالأساس في الإنجاب الطبيعي، أو ما يعبر عنه بالتناسل أو التوالد الطبيعي، فإن الإنسان لا محالة سيستهين بحرمة الجانب الجنسي، ولن يقدر الأحكام الشرعية المرتبطة به، أو القيود والطقوس والأعراف والعادات المتعارف عليها داخل المجتمع، والمتعلقة بالحياة الجنسية. ومن ثم سيصبح قضاء الوطر الجنسي لا حدود له ولا قيود أو ضوابط تضبطه؛ لأنه لم يعد مرتبطاً بتلك الغاية السامية المتمثلة في الحفاظ على النوع الإنساني، واستمرار النسل. كما أنه لن يعود مرتبطاً بما سيترتب عنه ـ أثناء الزواج الشرعي ـ من نتائج ومسؤوليات؛ إذ سيضعف عند الرجل الإحساس بمسؤوليته عن الحمل، مما سيجعل همه الوحيد هو المتعة وتلبية رغبته الجنسية دون أدنى اعتبار لطبيعة محل صرفها، بمعنى أنه سوف لن يهتم بطبيعة العلاقة التي ينبغي أن تربطه مع الشريك، لا يهمه أكانت شرعية أم لا؟ بل الأكثر من ذلك سوف لن يميز في علاقته الجنسية بين الذكر والأنثى.

وانطلاقاً من هذا، يتبين أن الاستنساخ البشري في حالة وقوعه، قد يفضي ـ لا قدر الله ـ إلى هذا المآل الخطير، المتمثل في دعم الإباحية والشذوذ الجنسي. وهذا لعمري شر مستطير سوف يقضي على كل خير، ويخلق فوضى عارمة في النظام الاجتماعي.

ب ـ من الناحية النفسية:

من خلال ما هو مشاهد في واقع الناس، نلاحظ أن الطفل المحروم من أمه الحقيقية أثناء تربيته ـ كمن يكون مثلاً في الملاجئ أو الحضانات ـ غالباً ما تبدو عليه بعض الأعراض التي توحي للناظر أنه مريض نفسياً. الأمر الذي يجعلنا نتوقع أنه في حالة إجراء الاستنساخ البشري ستظهر بعض الآثار النفسية ليس فقط على الطفل المستنسخ، بل كذلك على المرأة التي آثرت عملية الاستنساخ.

فعلى مستوى الطفل، فإن شعوره بكونه طفلاً مستنسخاً سيجعله يحيى حياة غير طبيعية، من مظاهرها عدم الشعور بتلك المشاعر النبيلة التي يشعر بها الأطفال الطبيعيون، من حب أبوي، ودفء عاطفي، وتماسك أسري... الأمر الذي سيجعل نموه النفسي غير طبيعي، وغير مستقر. وسيظهر هذا جلياً أثناء تعامله مع أترابه، فهم من جهة سيتعاملون معه بشيء من الحيطة والحذر، نظراً لما قد يصدر منه من تصرفات تكون منسجمة مع حمولته الوراثية النفسية غير الطبيعية، ونظراً لحرمانه من التنشئة الأسرية والاجتماعية المتعارف عليها، ومن جهة أخرى سوف لن يتعامل هو بطلاقة مع أقرانه نظراً لشعوره بالدونية، ونظراً لنوعية التربية الاجتماعية التي سيتلقاها. ففي حوار أجرته جريدة التجديد مع الدكتور سعد الدين العثماني ـ طبيب نفساني ومن خريجي دار الحديث الحسنية ـ حول الآثار النفسية للاستنساخ البشري، أجاب قائلاً: «يمكن القول إن أول أثر نفسي للاستنساخ على المستنسخ يتجلى في كونه سيحس أنه مصنوع وليس مخلوقاً خلقاً طبيعياً، وسيشعر أنه ليس كباقي الناس، بل هو تشوه في الحياة البشرية.

كما أن عدم وجود أسرة متكاملة لهذا المستنسخ بالشكل المتعارف عليه من وجود أم وأب سيولد لديه إحساساً بالنقص وإحساساً غير طبيعي، خصوصاً إذا علمنا أن وجود الوالدين بالنسبة للطفل حاجة فطرية طبيعية خلق الله الإنسان عليها.

ومن جانب آخر سيحس المستنسخ بعدم التفرد، فالبشر له خصائص

يتفرد بها، وبهذا سيجد المستنسخ نفسه نسخة طبق الأصل لآخر مما يجعله يحس بالنقص، ولا شك أن هذا سيكون جزءاً من التأثيرات النفسية التي يمكن التنبؤ بها، في حين أنه من الممكن أن تكون هناك آثار أكثر منها فظاعة أو أقل حدة على نفس المستنسخ. الواقع هو الكفيل بتحديد مدى فظاعتها»[1].

* أما على مستوى المرأة التي أنجبت الطفل المستنسخ، فإنها لن ترتاح نفسياً، بل ستشعر دائماً أنها حصلت على مولود بطريقة غير طبيعية، هذا إذا كانت بالفعل هي الراغبة منذ البداية في ذلك. أما إذا كانت لا ترغب في الحمل وأخذت ذلك الطفل المستنسخ الذي مر بمرحلتين، أولاهما لما كان عبارة عن خلية منتقاة من مجموع الخلايا المحتفظ بها في الثلاجة، وثانيهما لما وضع في رحم مستعار. ففي هذه الحالة سوف تكون العواقب النفسية أكثر سلبية، ليس فقط على مستوى المرأة، بل كذلك على مستوى الطفل المستنسخ.

ج ـ من الناحية القانونية:

ثمة مفاسد قانونية كثيرة يمكن أن تنجم عن الاستنساخ البشري، ومن أهم المجالات التي يمكن أن تظهر فيها هذه المفاسد بشكل واضح: مجال قانون الأسرة، ومجال تحديد الهويات:

*** مجال قانون الأسرة:**

فمن المعلوم أنه مستمد في عموم البلاد الإسلامية من الشرع الإسلامي، وإن اختلفت المذاهب الفقهية المعتمدة من بلد إلى آخر[2].

ولما كانت الأسرة هي الخلية الأولى في بناء المجتمع، فقد بنيت في أصلها على علاقة شرعية متينة، جامعة بين رجل وامرأة، وذلك بقصد الدوام

---

(1) جريدة التجديد، العدد 556، الثلاثاء 4 ذو القعدة 1423هـ، 7 يناير 2003م، ملف حول الاستنساخ، ص: (ب).

(2) محمد ابن معجوز، أحكام الأسرة في الشريعة وفق مدونة الأحوال الشخصية: 12 ـ 13.

والاستمرار. ولم تشذ مدونة الأحوال الشخصية المغربية عن هذا الأمر لما نصت في فصلها الأول على أن «الزواج ميثاق ترابط وتماسك شرعي بين رجل وامرأة على وجه البقاء غايته الإحصان والعفاف مع تكثير سواد الأمة بإنشاء أسرة تحت رعاية الزوج على أسس مستقرة تكفل للمتعاقدين تحمل أعبائها في طمأنينة وسلام وود واحترام»[1].

وهكذا، يشترط في الزواج المؤسس للأسرة في الإسلام، أو الزواج الشرعي، أن يكون مبنياً على عقد قائم بين رجل وامرأة، الشيء الذي يفيد أن البنوة المعتبرة شرعاً وقانوناً هي التي تأتي من جراء تلك العلاقة الشرعية الجامعة بين الزوجين. أما استنساخ خلية رجل ليس بزوج، فإنه لا يعتبر أباً شرعياً للطفل المستنسخ ما دامت العلاقة الشرعية غائبة. لكن الإشكال القانوني في مجال الاستنساخ البشري يظهر بشكل واضح عندما يتعلق الأمر بالمرأة التي لقحت بويضاتها بخلية جسدية لشخص يراد استنساخه، علماً بأن الشرع والقانون يعترفان بالبنوة الطبيعية بالنسبة للأم كأمر واقع لا كأمر فيه اختيار.

إضافة إلى ذلك، فإن مفسدة اختلاط الأنساب ـ التي تحدثنا عنها سابقاً ـ لا بد أن تؤول إلى مفاسد قانونية، وفي مقدمتها مشكل تحديد موانع الزواج بالقرابة، إذ عندما يصل المستنسخ إلى سن البلوغ ويريد الزواج، فلن يهتدي إلى معرفة المحرمات من النساء، سواء من جهة صاحب الخلية الجسدية، أو من جهة صاحبة البويضة المفرغة.

ونفس الإشكال كذلك سيطرح مع الرضاع باعتباره من موانع الزواج، فهل يمكن اعتبار مثلاً الأم من الرضاع، أو الأخت من الرضاع من النساء اللواتي يحرم على المستنسخ الزواج بهن؟

ومن جانب آخر، إنه ـ بدون شك ـ إذا وقع الاستنساخ البشري، فلا محالة أن المجتمع سيجد نفسه أمام كثير من الأسئلة المحيرة، والتي تتطلب

---

(1) نفسه: 20.

أجوبة شرعية وقانونية، من قبيل: ما هو حكم الفتاتين اللتين تريدان استنساخ أبيهما وحمل النسخة في رحمهما؟ وما حكم تلك التي تريد استنساخ أمها أو الجدة التي تريد استنساخ حفيدها أو الولد الذي يريد استنساخ جده الرابع أو خالته، أو غير ذلك من الاحتمالات التي تفزع منها النفوس وتنكرها العقول وتضيع معها كل القوانين الشرعية والاجتماعية؟

إننا، كما قال الدكتور حسام الدين شحادة: «نحتاج عندئذ إلى مشرعين جدد وتشريعات تتناسب مع الوضع الجديد، ولا بد أنها ستتنكر لكل التشريعات السابقة»[1].

*** تحديد الهويات:**

إن كل فرد داخل المجتمع مسؤول عن تصرفاته الشخصية، سواء المدنية منها أو الجنائية، أو الإدارية، وله كذلك الحق في المطالبة بحقوقه التي يحفظها له المجتمع. وتبعاً لهذا، كان من الطبيعي أن يكون هناك تمايز في صفات البشر، وتفرد في المظهر الجسدي للأفراد.

ولقد اقتضت الحكمة الإلهية أن يكون الكون كله مبنياً على قاعدة التنوع. ومن مظاهر ذلك اختلاف الألوان، الذي جعله سبحانه طابعاً عاماً لكل الخلائق، يقول تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ ثَمَرَٰتٍ مُّخْتَلِفًا أَلْوَٰنُهَا ۚ وَمِنَ ٱلْجِبَالِ جُدَدٌۢ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ ﴿27﴾ وَمِنَ ٱلنَّاسِ وَٱلدَّوَآبِّ وَٱلْأَنْعَٰمِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ كَذَٰلِكَ ۗ إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ ﴿28﴾﴾ [فاطر: 27 ـ 28].

وبسبب هذا التنوع أو التفرد والتمايز في الألوان والصفات نستطيع تحديد هوية الأفراد، وتعيين الأشخاص الصادرة في حقهم الأحكام الشرعية أو القانونية في مجال المعاملات المدنية والشؤون الاجتماعية، وغيرها.

لكن، إذا أخذ الاستنساخ مجراه في البشر، فإنه سيجعل من العسير تحديد الهويات قصد ضبط الحقوق والالتزامات، ومعرفة مرتكبي الجرائم

---

(1) الاستنساخ بين العلم والفلسفة والدين: 112.

والمخالفات. وبيان ذلك: أنه إذا نجحت فكرة الاستنساخ البشري، فإنه من المحتمل جداً أن يكون هناك شخص واحد له نسخ كثيرة تشترك في نفس المورثات الصبغية، وتحمل نفس الصفات الشخصية بحيث يستعصي التمييز بينها، مما سيفضي إلى كارثة بسبب عدم الاهتداء إلى معرفة أقطاب الجريمة: المجرم، والمجني عليه.

ومن آثار ذلك، إشاعة الفوضى في مجال الالتزامات، وفي العلاقة بين الفرد والدولة والمجتمع، فليتصور الإنسان أنه أمام أشخاص مستنسخين، فكيف سيهتدي إلى التمييز بينهم؟ ونفس الأمر يقال عن الزوج في علاقته بزوجته، وعن الأستاذ في علاقته بالتلاميذ المستنسخين... بل كيف يعرف المحقق مرتكب الجريمة من غيره، والوجوه واحدة، والقامات واحدة، والبصمات واحدة؟

في الحقيقة، إن كل مجالات الحياة ستعرف الاضطراب والفساد إذا غاب التمايز والتفرد، وكل هذه المآلات تنبأ بها الدكتور وهبة الزحيلي حين قال: «إذا حدث أو طبق الاستنساخ في البشر للحصول على نسل لا يتم بالمعاشرة الجنسية، من طريق تلقيح البويضة بالحيوانات المنوية، وإيجاد أفراد متشابهين، أحدث ذلك هزة عنيفة في كيان الإنسان وحياته وتعامله، بل إنه سيحدث مضرة كبيرة فيه، سواء في نطاق الأسرة الواحدة، أو الأزواج أو الأولاد، أو في نطاق التعامل في الشارع والوظيفة والمتجر والمعمل، وغير ذلك من أنشطة الإنسان، وحينئذ يصعب التفاهم، وتختل الأنظمة، وتتعثر المسؤولية المدنية أو الجنائية أو الإدارية، بسبب التشابه الذي هو متاهة أو مضيعة...»[1].

وبناء على ما سبق نقول: إذا كانت الحياة الإنسانية المستقيمة مرتبطة باختلاف الخصائص الوراثية للبشر جميعاً، وباختلاف ألوانهم وأشكالهم. فإنه

(1) الاستنساخ: الجوانب الإنسانية والأخلاقية والدينية، بحث ضمن كتاب «الاستنساخ جدل العلم والدين والأخلاق»، ص: 120.

في حالة وقوع الاستنساخ البشري لن تعود هناك إمكانية للتمييز بين الأشخاص ـ سواء بين المستنسخين أنفسهم، أو بينهم وبين أصلهم ـ مما سيفضي في النهاية إلى انهيار النظام القانوني والإداري الذي من المفروض أن يضبط علاقاتهم في مجال فض النزاعات والخصومات، أو في مجال العقود والالتزامات[1].

3 ـ خلاصة واستنتاج:

والآن، بعد فراغنا من ذكر بعض المصالح والمفاسد، أو الإيجابيات والسلبيات التي يمكن أن يؤول إليها إجراء الاستنساخ على مستوى البشر، وقبل إثبات الموقف الذي اهتدى إليه جمهور العلماء انطلاقاً من اعتمادهم على أصل اعتبار المآل في هذه النازلة الفقهية المعاصرة، أرى من الضروري القيام بموازنة بين تلك المصالح التي توقعها المؤيدون لإجراء الاستنساخ البشري، وبين المفاسد التي حذر من وقوعها المعارضون.

وبالرجوع إلى ما سبق ذكره نلحظ أولاً ـ من خلال النظرة الشكلية الظاهرية ـ أن المصالح المتوقعة في نظر المتحمسين لإجراء الاستنساخ على مستوى البشر لا ترقى من حيث العدد إلى تلك المفاسد الكثيرة، التي تشكل مآلات خطيرة ـ على جميع المستويات ـ لهذا النوع من الاستنساخ.

أما إذا نحن أردنا تدقيق النظر في طبيعة تلك المصالح، فإن ذلك لن يتأتى إلا من خلال إجراء تقييم موضوعي لجوهرها وحقيقتها.

وهكذا، فإن المتأمل في مضمونها، يلحظ أنها لا تسلم من انتقادات وأسئلة كثيرة تجعل معظمها في الحقيقة عبارة عن مفاسد، فمثلاً: ما يتعلق بإمكانية علاج بعض الحالات المستعصية، فإنه يبدو من خلال مضمون هذه المصلحة أنها ستترك آثاراً نفسية بليغة على النسيخ، خصوصاً في حالة إذا عرف أنه أوتي به إلى الوجود لمجرد أن يكون مستودع «قطع غيار» لإنسان

---

(1) قد يمكن التمييز بين الأشخاص المستنسخين عن طريق طبع أرقام أو علامات على الجلد، ولكن هذا لا يحل مشكلة المسؤولية الجنائية مثلاً.

آخر. الأمر الذي يدفعنا إلى التساؤل عن مصير الكرامة التي هي سمة أساسية تلازم القيمة الإنسانية للأفراد والجماعات: يقول الدكتور فاضل الحسيني الميلاني: «إن الاستنساخ يعد امتهاناً صريحاً لكرامة الإنسان التي صانها الله وشرف خلقه وجنسه وأعلى قدره على غيره من المخلوقات، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ [الإسراء: 70]، فإخضاع الإنسان لهذه التجارب، واللعب في جيناته التي تتضمن فطرته وسلالته وموروثاته دونما غرض مشروع أو مبرر مقبول لهو امتهان ما بعده امتهان[1]»[2].

أما القدرة على التحكم في جنس المولود، ذكراً كان أو أنثى، فإن ذلك بقدر ما يظهر أنه مصلحة في ظاهره، إلا أنه لا محالة سيؤول إلى أضرار كثيرة، منها مثلاً إمكانية الاستغناء عن الذكور، أو العكس، مما سيقسم المجتمع إلى فئتين من الشواذ، ويكون لهذا الأمر أثره السلبي البين على جميع المستويات، اجتماعية كانت، أو مالية، أو شخصية، أو جنسية، أو مزاجية، أو غيرها.

وأما القول بإمكانية القضاء على حالة العقم: فإنه ينبغي التذكير بأن الله ﷻ لما ابتلى بعض عباده بهذا الأمر، كان قصده سبحانه متوجهاً إلى تحقيق وظائف إنسانية واجتماعية بين البشر؛ منها ما يمكن معرفته، ومنها ما استأثر الله بعلمه. وصدق الله العظيم القائل: ﴿لِّلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۚ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُۚ يَهَبُ لِمَن يَشَآءُ إِنَٰثًا وَيَهَبُ لِمَن يَشَآءُ ٱلذُّكُورَ ﴿49﴾ أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنَٰثًاۖ وَيَجْعَلُ مَن يَشَآءُ عَقِيمًاۚ إِنَّهُۥ عَلِيمٌ قَدِيرٌ ﴿50﴾﴾ [الشورى: 49 ـ 50].

ولنتصور جيداً، كيف سيكون مصير هؤلاء الأطفال إذا تم القضاء على حالة العقم، إنهم ـ باختصار ـ سيشكلون مصدر تهديد واضطراب أمني داخل مجتمعهم، نظراً لحرمانهم، وسوء تربيتهم... وهذا ما نلاحظ بعض ملامحه في واقعنا المعيش رغم وجود المحرومين من نعمة الأولاد، فكيف سيكون

---

(1) أعتقد أن هذه العبارة غير مستقيمة؛ لأن الإنسان لما كان مكرماً من قبل خالقه سبحانه، فليس هناك أي غرض مشروع أو مبرر مقبول يوجز اللعب في جيناته.

(2) قضايا ملحة في الاجتهاد الفقهي المعاصر، بحث ضمن كتاب «الاجتهاد في الإسلام»، ص: 354 ـ 355.

الحال حين إنعدامهم بسبب ما سيوفره الاستنساخ البشري، حسب زعم المتحمسين لإجرائه؟

وأما عن جانب الاستفادة من الخصائص والقدرات الفائقة التي يتصف بها بعض الأشخاص، فنقول أولاً: إن هذه (المصلحة) التي روج لها المؤيدون لإجراء الاستنساخ البشري غير أكيدة ولا مقطوع بها، بل قد تكون مستحيلة من الوجهة العلمية. وانطلاقاً من تجربة التوائم الطبيعيين نلحظ أن التطابق بين الإنسان الأصل والنسيخ لن يكون إلا تطابقاً شكلياً وظاهرياً؛ لأن الإنسان بصفة عامة قد يكون شبيهاً لأبويه من جهة الرحم والدم، أما من جهة المواهب والقدرات فلن يكون كذلك، إلا في حالات نادرة؛ لأن الأفكار والمواهب التي يمتلكها كل شخص تكون مرتبطة بالبيئة والملابسات المحيطة به، وهذا ما صرح به الدكتور محمد محروس قائلاً: «والواقع أن علم الوراثة لا يشهد لهذا الزعم ـ استنساخ القدرات والمواهب الفائقة ـ فالاستنساخ إنما يضمن التماثل المادي شكلاً وسمتاً وبنية مادية، أما المواهب النفسية والقدرات الإبداعية والمهارات الفنية، والجوانب المعنوية بوجه عام، التي تشكل مع السمات المادية شخصية الإنسان، فأكثرها يرجع إلى التربية والتنشئة الاجتماعية، فالمصلحة المزعومة ليست أكيدة ولا مرجحة، حتى لو غضضنا الطرف مؤقتاً عن المفاسد الأخرى المصاحبة له، وحتى لو سلمنا جدلاً بإمكان ذلك واقعياً، فمن الذي سيعطي نفسه الحق في تحديد المصائر المستقبلية للبشر باختيار العباقرة المعطين للخلايا المراد تكرارها؟ وماذا لو تدخل في ذلك بعض الحمقى الخارجين على القانون، أو بعض العنصريين المتعصبين لجنس أو فئة من البشر؟ أليس ذلك باب شر وفساد يمكن أن يؤدي فتحه إلى مفاسد ومضار لا يعلمها إلا الله؟»[1].

---

(1) مشروعية الاستنساخ البشري في الشريعة، الاستنساخ البايولوجي أو (التكرير)، بحث ضمن كتاب «الاستنساخ البشري: الطب والعلم... الشريعة والقانون»: 48، وينظر: كذلك كتاب العصر الجينومي: 169 ـ 170، حيث خلص مؤلفه الدكتور موسى الخلف إلى القول باستحالة التشابه التام بين النسيخ وأصله.

ومن جهة ثانية، إن الذين توقعوا حصول تلك المصلحة أثناء إجراء الاستنساخ على مستوى البشر، لا ينبغي أن يفضي بهم الأمر إلى نسيان الحكمة التي أرادها الله ﷻ من وراء خلق الناس مختلفين في قدراتهم ومواهبهم اختلافاً واضحاً، والمتمثلة في جعل كل واحد يقوم بالعمل المناسب له، والمتكافئ مع قدراته وطاقاته. ولهذا قال سبحانه: ﴿أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَۚ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِي ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَاۚ وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّاۗ وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ ﴿٣٢﴾﴾ [الزخرف: 32].

ولنتصور مرة أخرى كيف سيكون مآل هذه (المصلحة) لو تحققت بفضل الاستنساخ، إذ سيسعى الطواغيت والجبابرة من البشر إلى إيجاد نسخ أخرى منهم تتابع سيرهم، وتستمر في القسوة والطغيان، ثم إن تكاليف نسخ أصحاب الطاقات والقدرات الفائقة ستعرف ارتفاعاً مهولاً، ولن تكون إلا من نصيب أصحاب القدرات المالية القادرين على دفع التكاليف كيفما كان مبلغها.

إننا في الحقيقة، من خلال تتبعنا لهذه النماذج من المآلات التي اعتبرها المؤيدون لإجراء الاستنساخ البشري مصالح متوقعة، تبين لنا أنها - في حقيقتها وجوهرها - مرجوحة، بالمقارنة مع تلك المفاسد الكثيرة التي يمكن أن يؤول إليها الاستنساخ إذا أجري على البشر. وكما هو معلوم، فإن عمليات تطويع الجينات أو التقنية الوراثية بصفة عامة إذا آلت في النهاية إلى مفاسد أخلاقية، أو اجتماعية، أو قانونية، أو اقتصادية، أو نفسية، أو دينية، فقد صار لازماً إيقاف تجاربها السرية والعلنية، ومقاومتها بكل الوسائل التي تملكها الدولة لمنع الأوبئة، والأخطار والجرائم والانحرافات، وكل الهزات المثيرة والضارة[1]. وتبعاً لذلك، ذهب أغلب العلماء والفقهاء المعاصرين إلى القول بتحريم الاستنساخ البشري وحظره[2]. وهذا ما عبر عنه الدكتور بلحاج

(1) ينظر: الاستنساخ: الجوانب الإنسانية والأخلاقية والدينية: 121 - 122.

(2) إن التحريم لا يشمل استنساخ أعضاء معينة من الجسم مثل القلب أو الكبد أو الكلية، أو غيرها عندما تكون الحاجة ماسة إليها، قصد علاج الآخرين، بل إن هذا الأمر يرحب به الدين ويثيب عليه الله تبارك وتعالى نظراً لما يسديه من منفعة للناس، دون =

العربي حين قال: «وقد أجمع الفقهاء المعاصرون على تحريم الاستنساخ البشري بصفة عامة، وارتكزوا على الدفع بسد الذرائع ودرء المفاسد، وذلك لأن الاستنساخ وإن كان ليس من شأنه أن يجعل الإنسان إلى جانب الله خالقاً، إلا أنه يعد عبثاً وتغييراً في خلق الله، ومنافياً للفطرة السليمة التي فطر الله الناس عليها، كما أن به شبهة اختلاط الأنساب التي حرمها الشرع الإسلامي بكل الوسائل»[1]. وأكد هذا الإجماع الدكتور نور الدين الخادمي بقوله: «أجمعت كل الآراء والمواقف الفكرية والسياسية والقانونية على منع الاستنساخ البشري، وعلى اعتباره من أخطر الكوارث العلمية، وأفزع منتجات الحضارة والتقدم والنماء المعرفي التكنولوجي، وذلك لما سيؤول إليه من نتائج مروعة وعواقب وخيمة على مستوى النظام الكوني ومنظومة الأخلاق، والقوانين والأعراف الإنسانية العامة والخاصة»[2].

وفي حقيقة الأمر، إن الاتفاق الذي حصل بين الفقهاء المعاصرين حول تحريم الاستنساخ البشري، مرده - في نظري - إلى اجتهادهم المبني على أصل اعتبار المآل، والموازنة بين المصالح والمفاسد المتوقعة.

ولقد كان لهذا الاتفاق أثره البارز على مواقف بعض المؤسسات الدينية، والمجامع الفقهية، الأمر الذي جعل مجمع البحوث الفقهية التابع للأزهر الشريف يصدر فتواه القاضية بتحريم هذا النوع من الاستنساخ، ويوصي من خلالها بتطبيق حد الحرابة على من يطبقون تقنيات الاستنساخ على البشر. ولقد شددت الفتوى على أن الإسلام لا يعارض العلم النافع بل يشجعه ويحث عليه ويكرم أهله، أما العلم الضار الذي لا نفع فيه، أو الذي يغلب ضرره على نفعه فإن الإسلام يحرمه ليحمي البشر من أضراره[3].

= إضرار بأحد أو اعتداء على حرمة أحد.

(1) مجلة الوعي الإسلامي، العدد 435، عنوان المقال: «أحكام الاستنساخ الجيني البشري في الميزان الشرعي»، ص: 27.

(2) الاجتهاد المقاصدي: 2/ 122.

(3) ينظر: مجلة الوعي الإسلامي، العدد 448، ذو الحجة 1423هـ، عنوان التحقيق: =

وإلى جانب هذا عقدت المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية ندوتها الفقهية الطبية التاسعة بالدار البيضاء في الفترة 8/ 11 صفر 1418هـ 14 هـ ـ 17 يونيو 1997م، وذلك في موضوع: «رؤية إسلامية لبعض المشاكل الطبية» وكانت مخصصة لبحث موضوع الاستنساخ البشري، فخرجت بالتوصيات التالية[1]:

أولاً: تحريم كل الحالات التي يقحم فيها طرف ثالث على العلاقة الزوجية سواء أكان رحماً أم بيضة، أم حيواناً، أم خلية جسدية للاستنساخ.

ثانياً: منع الاستنساخ البشري العادي، فإن ظهرت مستقبلاً حالات استثنائية عرضت لبيان حكمها الشرعي من جهة الجواز أو المنع.

ثالثاً: مناشدة الدول سن التشريعات القانونية اللازمة لغلق الأبواب المباشرة، وغير المباشرة أمام الجهات الأجنبية، والمؤسسات البحثية والخبراء الأجانب، للحيلولة دون اتخاذ البلاد الإسلامية ميداناً لتجارب الاستنساخ البشري والترويج لها.

رابعاً: متابعة المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية وغيرها لموضوع الاستنساخ ومستجداته العلمية، وضبط مصطلحاته، وعقد الندوات واللقاءات اللازمة لبيان الأحكام الشرعية المتعلقة به.

خامساً: الدعوة إلى تشكيل لجان متخصصة في مجال الأخلاقيات الحياتية لاعتماد بروتوكولات الأبحاث في الدول الإسلامية، وإعداد وثيقة عن حقوق الجنين.

وفي ختام هذا المبحث، لا بد من الإشارة ـ مرة أخرى ـ إلى أن المعيار الشرعي الذي اعتمده الفقهاء المعاصرون والباحثون المختصون لتقويم الاستنساخ البشري هو اعتبار مآلات تطبيقه، وهذا ـ في الحقيقة ـ مرتبط بنظرة

= «تحريم إسلامي قاطع للاستنساخ البشري»: 17.

(1) مجلة مجمع الفقه الإسلامي، الدورة العاشرة، العدد العاشر، الجزء الثالث، ص: 432.

المسلم المبدئية إلى كل تطور علمي في هذا الوجود؛ وذلك لأنه لا يمكن اتخاذ أي موقف أو إصدار أي حكم في هذا الشان إلا بعد النظر إلى ما يترتب عن ذلك الاكتشاف أو التطور العلمي من خير أو شر، وذلك انسجاماً مع موقف الإسلام من العلم عموماً، فهو فضلاً عن احتفائه بالعلماء وثنائه عليهم في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُاْ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ﴾ [فاطر: 28]، وفي قوله سبحانه: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [الزمر: 9]، فإنه كذلك نبه إلى أن الإنسان قد يستخدم علمه للفساد وإلحاق الأذى بالعباد، وقد أخبر الله ﷻ عمن يفعل ذلك في قوله: ﴿إِن يَدْعُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ إِنَٰثًا وَإِن يَدْعُونَ إِلَّا شَيْطَٰنًا مَّرِيدًا ﴿117﴾ . . . يَعِدُهُمْ وَيُمَنِّيهِمْ وَمَا يَعِدُهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ إِلَّا غُرُورًا ﴿120﴾﴾ [النساء: 117 ـ 120]، وفي قوله سبحانه: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِۦ وَقَلْبِهِۦ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِۦ غِشَٰوَةً فَمَن يَهْدِيهِ مِنۢ بَعْدِ ٱللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿23﴾﴾ [الجاثية: 23].

وهكذا، فالقول بتحريم الاستنساخ البشري لم يكن موقفاً عفوياً، بل جاء نتيجة استشراف متبصر لمآلات تطبيقيه، وموازنة دقيقة بين مصالحه ومفاسده. وهذا بالتأكيد ما نبه عليه الدكتور عبد الرحمٰن بن حسن النفيسة حين قال: «والاستنساخ من النوازل المعاصرة، وستواجه الأمة في هذا العصر، وربما في العصر القادم عدداً من النوازل العلمية، والحيرة أمامها أو إصدار الأحكام العفوية فيها، أمر لا يتفق مع نظرة الإسلام وموقفه من العلم والتفكر، ولا شك أن لهذه النوازل منافع وأن لها في الوقت نفسه أضراراً، والمعيار الشرعي بقبولها أو رفضها هو في كينونتها ذاتها، وما تثمره من منافع وما يترتب عليها من سلبيات. . .»[1].

---

(1) مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، العدد 47، السنة الثانية عشرة، مسائل في الفقه، حكم الاستنساخ وكيف يكون الحكم بمعرفة منافعه وأضراره، ص: 229 ـ 230.

المبحث الثاني

غرس الأعضاء البشرية

تعتبر مسألة «غرس الأعضاء» أو «زرعها» من القضايا الاجتهادية المعاصرة التي اهتم بها عدد كبير من الفقهاء والباحثين المحدثين[1]، وأولوها العناية الفائقة بعد أن تمكن التقدم الطبي من تحقيقها وتلبية حاجة الإنسان إليها، واستطاعوا بلورة النظر الفقهي فيها، وذلك بالاستناد إلى أدلة وأصول شرعية يقتنع بها أولو الملكة الفقهية السليمة، .ويطمئن إليها أولو البصيرة المخلصة.

ولما كان البحث في هذا الموضوع متشعب الأطراف، ومتعدد الأوجه والأشكال فضلاً عن كونه من النوازل الفقهية الحديثة التي لم يفصل فيها بعد، آثرت عدم الخوض في تفاصيله وجزئياته، والاقتصار فقط على ما يخدم موضوع بحثنا. وتبعاً لهذا سأخصص هذا المبحث لإبراز مفهوم «غرس الأعضاء» وعناصره، وللحديث عن حكمه الشرعي، ومآل تطبيقه.

* المطلب الأول *

مفهوم «غرس الأعضاء» وعناصره

مفهومه:

قبل الحديث عن مفهوم «غرس الأعضاء»، لا بد من إشارة اصطلاحية، فإذا كان من الشائع استعمال لفظ «الزرع» للدلالة على تقنيات التطعيم الطبية

(1) من أمثال: الدكتور عبد السلام داود العبادي، والدكتور محمد أيمن صافي، والدكتور بكر بن عبد الله أبو زيد وغيرهم كثير. ينظر: مجلة الفقه الإسلامي، الدورة الرابعة، العدد الرابع، الجزء الأول، 1408هـ ـ 1988م.

الحديثة، فإن هناك من استبدلها بلفظ «الغرس» نظراً لكونه هو الأنسب للدلالة على المقصود، ومستندهم في ذلك ما جاء في المعاجم اللغوية[1]، وما دلت عليه الاشتقاقات، إذ يمكن أن نقول «غريسة» للدلالة على العضو المغروس، وجمعها «غرائس» أي: الأعضاء المغروسة.

أما اشتقاقات كلمة «زرع» فهناك «الزرعة» وهو البذر المطروح في الأرض وهناك «زريعة» وهو ما بذر، وتطلق أيضاً على الشيء المزروع مثل الأرض المزروعة، وهناك «الزريع» وهو ما ينبت في الأرض مما يسقط فيها من الحب أيام الحصاد، وكلها غير مناسبة للدلالة على العضو المراد نقله بعكس كلمة «غريسة» والتي تعنى الفسيلة ساعة توضع حتى تعلق[2].

أما عن المقصود بغرس الأعضاء، فهو عبارة عن نقل عضو سليم من جسم سليم متبرع (معط أو مانح) سواء كان إنساناً أو حيواناً أو أي كائن حي، وإثباته في الجسم المستقبل (الآخذ أو المتلقي) ليقوم مقام العضو المريض في أداء وظائفه[3].

وعرفه ـ كذلك ـ الدكتور محمد علي البار قائلاً: «غرس الأعضاء أو (زرع الأعضاء): يقصد به نقل عضو سليم أو مجموعة من الأنسجة من متبرع (Donner) إلى مستقبل (Récipient) ليقوم مقام العضو أو النسيج التالف»[4].

وانطلاقاً من مضمون التعريفين، نلحظ أن عملية «غرس الأعضاء» اقتصرت على النقل الذي يتم بين معط ومتلقي ـ سواء كان ذلك المعطي حياً أو ميتاً ـ دون الإشارة إلى النقل الذاتي الذي لا يخرج عن بدن الإنسان نفسه،

---

(1) ينظر: لسان العرب: 6/ 154، مادة: (غرس)، وأساس البلاغة: 448، والمصباح المنير: 169.

(2) الدكتور محمد أيمن صافي، غرس الأعضاء في جسم الإنسان، مشاكله الاجتماعية وقضاياه الفقهية، بحث ضمن مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الرابع، 1/ 125.

(3) نفسه.

(4) انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر حياً أو ميتاً، بحث ضمن المرجع السابق ص: 97.

ومثال ذلك: ترقيع الشفة بقطعة من الفخذ، أو ترقيع الجفن بقطعة من الشفة... وأحسب أن السبب في عدم ذكر هذا النوع راجع إلى كونه لا يطرح أي إشكال أثناء تخريجه الشرعي، ولا تترتب عنه أي مفاسد أو أضرار تذكر شريطة إتباع أصول الصنعة الطبية، وإجراء العملية من قبل أخصائيين مهرة.

وهكذا فالمقصود عندنا بغرس الأعضاء هو: نقل عضو سليم من جسم إنسان متبرع حي أو ميت إلى جسم إنسان آخر ليقوم بوظائف العضو التالف.

أ ـ عناصره:

وانطلاقاً من التعريف نخلص إلى أن عناصر غرس الأعضاء البشرية لا تخرج عن ثلاثة، وهي[1]:

1 ـ **المتبرع**: وهو المصدر الذي تؤخذ منه الغرائس ـ الأعضاء المراد غرسها ـ ويمكن أن يكون إنساناً ـ وهو الغالب ـ أو حيواناً، لكن نادراً لسبب الاختلاف الكبير في المناعة بين الإنسان والحيوان، وقد يكون حياً أو ميتاً.

2 ـ **المستقبل**: وهو الجسم الذي يكون محلاً للغرس، أو هو الذي يستقبل العضو المأخوذ.

3 ـ **الغريسة**: وهو العضو الذي سيتم تثبيته في الجسم المتلقي، وقد يكون رئيساً غير قابل للتجدد كالكبد والقلب، أو مزدوجاً كالكلية، أو جزء من عضو كالقرنية ـ وهي الجزء الشفاف الخارجي من العين ـ...

* المطلب الثاني *

غرس الأعضاء البشرية بين الحكم الشرعي واعتبار مآل التطبيق

وقبل تفصيل الكلام في هذه المسألة لا بد من الإشارة إلى أنه لما كان الهدف من إيراد هذا النموذج التطبيقي ـ غرس الأعضاء البشرية ـ هو إبراز أهمية اعتبار المآل قبل إجراء العملية، فإنني فضلت الاقتصار على النقل الذي

---

(1) ينظر: الدكتور عبد الحميد سحبان، زرع الأعضاء البشرية بين التطور الطبي والشريعة الإسلامية: 24.

يتم فقط من إنسان حي إلى آخر مثله دون الحديث عن أي نوع آخر.

ومن جانب آخر، لما كان انقاذ نفس واحدة عند الله ﷻ يعد بمثابة إحياء للناس جميعاً مصداقا لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًاۚ﴾ [المائدة: 32]. فقد حث سبحانه الإنسان على التضحية ببعض حقوقه لإنقاذ المضطر، وفي ذلك كله تشجيع واضح على ضرورة احترام النفس البشرية بصفة عامة، وسيادة روح التضامن الإنساني، وإشاعة معاني الرحمة والمودة والتكافل بين الناس أجمعين.

وانطلاقاً من هذا كله ذهب كثير من الفقهاء المعاصرين والباحثين المهتمين الذين كتبوا في هذا الموضوع إلى القول بجواز التبرع بالأعضاء، قصد غرسها في أجسام أخرى شريطة تحقق الضرورة[1] يقول الدكتور أحمد شرف الدين: «فإذا ثبت أن رعاية مصلحة المريض في سلامة نفسه وجسده تقتضي زرع عضو في جسمه، ولا يوجد دواء يقوم مقامه، فإن هذا يجوز شرعاً، ومؤدى ذلك أنه وإن كانت أعضاء الإنسان من المحرمات إلا أنه يجوز اتخاذها وسيلة للعلاج في حالة الضرورة إبقاء للحياة وحفظاً للصحة تماماً كما يجوز التغذي بالمحرمات في حالات الاضطرار فالشرع ذاته أجاز ترك الواجب وفعل المحرم لوجود اضطرار مرضي، كما أنه رفع عن المريض الحرج أياً كان مصدره، وإذا كان حكم الاضطرار في الإباحة حكماً عاماً يسري على جميع المحرمات فإنه يسري أيضاً على الانتفاع بأجزاء الآدمي، فالحكم الشرعي العام أو المطلق لا يجوز تخصيصه أو تقييده بدون نص مخصص أو مقيد، ولا يوجد نص خاص يمنع التداوي بأجزاء الإنسان الحي عند الضرورة»[2]. وتبعاً لهذا يبقى الضابط الأساس الذي تحكم في غرس الأعضاء

---

(1) ينظر: كتاب زرع الأعضاء بين الحظر والإباحة للدكتور أحمد سعيد، ص: 15 وما بعدها، وكتاب التحول الجنسي وزرع الأعضاء البشرية ـ دراسة فقهية قانونية ـ لمقني محمد، ص: 38 ـ 39. وبحث «انتفاع الإنسان بأعضاء إنسان آخر حياً أو ميتاً» ضمن مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الرابع: 1/ 109.

(2) الأحكام الشرعية للأعمال الطبية: 133.

هو القصد إلى تحقيق المصلحة الراجحة المتمثلة في رعاية الضرورة الصحية للإنسان المريض الذي يحتاج إلى عضو سليم ليعيش صحيحاً معافى.

إلا أن هناك من الفقهاء المعاصرين من عارض قضية الغرس بناء على أن مسألة نقل الأعضاء بالنسبة للأحياء تدخل فيما يسمى في اللغة الفقهية بحمل النفس على الغرر[1] المؤدي إلى الهلاك والممنوع شرعاً نظراً لكون المتبرع الحي يكون في مرحلة التردد بين السلامة والعطب[2].

لكن بفضل التقدم الواضح الذي أحرزته العلوم الطبية والجراحية في العصر الحاضر تمكن الأخصائيون من السيطرة التامة على مشكل رفض جسم الإنسان للأعضاء الأجنبية عنه، واستطاعوا كذلك إدخال الطمأنينة إلى قلوب المتبرعين.

ولقد كان لهذا التحول الناتج عن التطور الملحوظ في ميدان العلوم الطبية والجراحية أثره الواضح على الكيفية التي تناول بها الفقهاء المعاصرون موضوع غرس الأعضاء البشرية، فبعدما كان اهتمامهم منصباً على تحديد الحكم الشرعي لاحظنا أنهم انصرفوا إلى الموازنة بين المصالح والمفاسد المتوقعة أثناء نقل الأعضاء وغرسها في أجسام أجنبية.

وبهذا يمكن القول إن أهم ما تقتضيه عملية غرس الأعضاء قبل إجرائها هو القيام بمقارنة دقيقة بين المزايا والمخاطر المتوقعة، وعدم الإقدام على استقطاع العضو إلا إذا كانت الأولى هي الراجحة، وكل هذا يتطلب اعتبار المآلات قصد الوصول إلى نتيجة تكون هي المناط الحقيقي في الإقدام أو الإحجام.

---

(1) الغرر: ما يكون مجهول العاقبة لا يدري أيكون أم لا. ينظر: التعريفات: 208. وقال التهانوي: «الغرر شرعاً ما يوهم أنه ليس بموجود كذا في جامع الرموز في بيان البيع الباطل والفاسد... وفي المغرب هو الخطر الذي لا يدري أيكون أم لا كبيع السمك في الماء والطري في الهواء». كتاب اصطلاحات الفنون: 3/ 1091.

(2) ينظر: كتاب زرع الأعضاء البشرية بين التطور الطبي والشريعة الإسلامية: 25، ومجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الرابع 1/ 352.

وللتنبيه فقط، فإنه لا يمكن ههنا اعتبار مصلحة المريض وحدها مبرراً كافياً لاستقطاع العضو قصد غرسه، بل لا بد من المقارنة بين المصالح والمفاسد المترتبة عن العملية في مجموعها لدى كل من المعطي والمتلقي، وبيان ذلك أنه بقدر ما نستحضر مصلحة المتلقي من وراء نقل الأعضاء وغرسها، فلا بد كذلك من مراعاة سلامة جسد المعطي قبل التصرف فيه، بحيث لا يلحقه أثناء الاستقطاع أي ضرر فاحش، ويكون بعد ذلك قادراً على القيام بالتكاليف الشرعية المفروضة عليه. وبناء عليه «لا يجوز أن يتنازل الشخص عن عضو من أعضاء جسده يؤدي وظائف هامة، تؤثر على حياته، وتهددها بالانقراض في غير موعدها، وكذلك لا يجوز ـ من باب أولى ـ التصرف في عضو ليس هناك بديل له في الجسد كالقلب مثلاً، فمثل هذا التنازل يعد باطلاً، ومخالفاً لأحكام الشريعة الإسلامية»[1].

ونظراً لأهمية هذا الأمر، فقد اهتدى الدكتور بكر بن عبد الله أبو زيد إلى تحديد أهم الأحوال التي قد تؤول إليها حياة المعطي وصحته إبان نقل الأعضاء وغرسها ولخص ذلك فيما يلي[2]:

1 ـ انعدام الضرر، وذلك أثناء نقل قطعة من جلد ونحوه مما لا تتوقف حياة المعطي ولا صحته عليه.

2 ـ توقع الضرر الجزئي المحتمل الذي لا خطر معه على صحة المعطي وحياته مثل: نقل سن، أو نقل دم.

3 ـ توقع الضرر البالغ بتفويت أصل الانتفاع أو جله كقطع كلية، أو يد، أو رجل. . . والذي يظهر ـ والله أعلم ـ تحريم هذا النوع وعدم جوازه اعتباراً لمآله المتمثل في تهديد حياة متيقنة بعملية ظنية موهومة، أو إمداد بمصلحة مفوتة لمثلها بل أعظم منها.

---

(1) الدكتور أحمد سعيد، زرع الأعضاء بين الخطر والإباحة: 15.

(2) ينظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد الرابع، 1/ 180 ـ 181، عنوان البحث: «التشريح الجثماني والنقل والتعويض الإنساني».

ولأن حق الله تعالى متعلق ببدن الإنسان، قال الله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦﴾ [الذاريات: 56]، فمن يفتقد عضواً عاملاً في بدنه يرتفع عنه بمقدار عجزه عدد من تكاليف الشريعة.

4 ـ الإفضاء إلى الخطر على الحياة أو الصحة، وحصول الموت إبان نزع بعض الأعضاء، كالقلب والرئة... فهذا إزهاق للنفس، والله يقول: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [النساء: 29] وهو من أشد المحرمات في الشرع والفطرة.

ومن جانب آخر، فقد تخوف كثير من الباحثين المعاصرين من أن يؤول السماح بغرس الأعضاء في جسم الإنسان إلى كثير من المفاسد والأضرار البليغة، نذكر منها[1]:

1 ـ احتمال انتقال السيدا أو «الإيدز» ـ داء فقدان المناعة المكتسبة ـ وذلك:

• **إما من خلال نقل الدم**: إذ غالباً ما يتلقى المريض قبل إجراء عملية الغرس عدة وحدات من الدم قد تصل إلى خمس وحدات، مما يجعله مضطراً للحصول عليها من عدة متبرعين وبذلك يزيد احتمال إصابته بمرض (السيدا).

• **وإما من خلال غرس الأعضاء**: «وقد تأكد هذا عندما أعلن فريق طبي ألماني أن فيروس الإيدز ينتقل عن طريق غرس الكلى المأخوذة من متبرعين مصابين بالإيدز، ونفى هذا الفريق أن يكون سبب ظهور الإيدز في مرضاهم المستقبلين لغرائس الكلى ناتجاً عن نقل الدم الذي أجري لهؤلاء المرضى، فقد كانت كل وحدات الدم منقولة سليمة وخالية من الفيروس، بينما كانت كل الكلى المنقولة لمرضاهم مأخوذة من متبرعين مصابين بالإيدز...»[2].

---

(1) للاطلاع على المزيد من المآلات ينبغي الرجوع إلى البحوث التي قدمت في الدورة الرابعة لمجمع الفقه الإسلامي، وذلك من خلال مجلة المجمع، العدد الرابع، السنة 1408هـ ـ 1988م.

(2) الدكتور أيمن صافي، غرس الأعضاء في جسم الإنسان مشاكله الاجتماعية وقضاياه الفقهية: 136، بحث ضمن المرجع السابق.

• **أو من خلال غرس أنسجة الأجنة:** ويتضح ذلك من خلال انتقال فيروس الإيدز بسهولة من الأم إلى الجنين إذ غالباً ما يتم ذلك مع العاهرات والبغايا والمومسات اللواتي يحملن الفيروس، أو مع أولئك الشاذات جنسياً اللواتي يرغبن في الحمل ولكن ليس عن طريق الجماع فيلجأن إلى تأجير أرحامهن من أجل إنتاج الأجنة، مما يجعل هؤلاء عرضة للإصابة بالإيدز عن طريق الأمهات، وبهذا تنتقل العدوى وتستفحل كلما تم غرس أنسجتهم.

2 ـ فتح باب التجارة في الأعضاء الآدمية:

إن مما يخشاه القائلون بعدم جواز نقل الأعضاء البشرية بغية الغرس أو الزرع، أن يؤول الأمر إلى تجارة رابحة من قبل الطامعين من أصحاب الأموال الذين لا يردعهم دين ولا خلق فيحولون ـ لا قدر الله ـ جسد الإنسان إلى قطع غيار مفككة يبيعون فيها ويشترون. وهذا ما تحاربه الشريعة الإسلامية بناء على تعارضه مع الكرامة الإنسانية التي أكد عليها الشارع سبحانه، ومن أصحاب هذا الرأي: الدكتور حسن علي الشاذلي الذي عبر عن ذلك قائلاً: «إن القول بجواز نقل الأعضاء من إنسان حي إلى إنسان آخر يؤدي إلى فتح باب شر عظيم، حيث يفتح باب التجارة في الأعضاء الآدمية، فمن لديه المقدرة المالية اشترى ممن ليس لديهم هذه المقدرة، ويصبح الآدمي كلّاً أو بعضاً سلعة من السلع تباع وتشترى، تغلو وترخص في ميدان العرض والطلب ويصبح للغني ما يريد، وللفقير الهلاك والضياع، وتتحول هذه المعاني التي ينثرونها وروداً في ميدان نقل الأعضاء مضار جسيمة بالآدمية جمعاء، ويتحول سوقها إلى سوق خزي وعار للإنسانية...

إن تدفق الشر من فتح هذا الباب يجعلنا نقول: إنه ممنوع شرعاً سداً للذرائع، وهو دليل آخر يضاف إلى الأدلة التي أفضنا في بيانها»[1].

ولقد عبر عن نفس الرأي الدكتور عبد الحميد سحبان حين قال: «وإذا

---

(1) انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر حياً أو ميتاً: 365، بحث ضمن المرجع السابق.

كان الإسلام قد جعل الناس درجات ﴿وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ﴾ [الأنعام: 165] إلا أنه كان ضد كل ما قد يصير فيه الإنسان مسخراً لأخيه الإنسان كما هو الأمر بالنسبة لمسألة الزرع والنقل، بحيث أن جسد الإنسان سيصبح من الممكن تفكيكه كقطاع غيار تباع وتشترى، وبالتالي سيصبح هذا الجسد محط الطامعين، فاستغلال الإنسان للإنسان أمر حاربته وتحاربه الشريعة بشكل قاطع»[1].

واستحضاراً لهذه المآلات التي قد تترتب عن نقل الأعضاء وغرسها، فقد حدد بعض العلماء والباحثين المختصين شروطاً ضرورية، نذكر منها[2]:

1 ـ أن تكون هناك غاية علاجية، بمعنى أن يكون هدف الاستقطاع متمثلاً في رعاية المصلحة الصحية للمريض المتلقي، وأن تكون هناك ضرورة ملحة.

2 ـ أن تكون المصلحة المترتبة عن استقطاع عضو وغرسه في جسم المريض أعظم من المفسدة المترتبة عليه عند المعطي، وبناء عليه لا يجوز مطلقاً استقطاع عضو إذا كان سيترتب عليه موت المعطي ـ كالقلب مثلاً ـ ولو برضاه؛ لأنه لا يملك التصرف في حياته بدون إذن الشرع، ولما في ذلك من قتل للنفس المعصومة عمداً.

أما بالنسبة للأعضاء التي لا يترتب الموت على استقطاعها فإن الأمر يقتضي التفرقة بينها: إذ يجوز استقطاع الأنسجة، أو المواد المتجددة، كالدم والجلد؛ لأن المعطي لا يحرم من وظائفها ما دامت متجددة.

وأما الأعضاء غير المتجددة، فقد تكون منفردة أو مزدوجة في الجسم، فإذا كانت منفردة لا يوجد للجسم نظير لها فلا يجوز استقطاعها لأن ذلك

---

(1) زرع الأعضاء البشرية بين التطور الطبي والشريعة الإسلامية: 85.

(2) ينظر: الأحكام الشرعية للأعمال الطبية: 137 وما بعدها، وكتاب الفكر الإسلامي والقضايا الطبية المعاصرة لشوقي الساهي: 205 وما بعده، ومجلة الفقه الإسلامي، العدد الرابع، 1/ 184.

يحرم الإنسان من أداء وظيفته، وليس المتلقي بأفضل من المعطي، فالكل سواء.

في حين إذا كانت تلك الأعضاء خفية ـ كالكلي مثلاً ـ فإنه يشترط لجواز استقطاعها للغرس أن يكون العضو المتبقي قادراً على القيام بالوظيفة التشريحية للعضو المستقطع، وأن تكون فرص نجاح الغرس أكبر من المخاطر التي قد يتعرض لها المعطي. الأمر الذي يحتم ضرورة اتخاذ الاحتياطات اللازمة حتى يكون هامش الخطر ضعيفاً جداً ـ بإذن الله ـ.

3 ـ أن ينظر الطبيب ـ الذي سيباشر عملية نقل العضو وغرسه ـ إلى مصلحة كل من المعطي والمتلقي في إطار الضرورة، وهذا يقتضي منه الحياد التام أثناء التقدير والموازنة بصرف النظر عن الاعتبارات الشخصية، أو الاجتماعية، أو السياسية، أو غيرها. وفي هذا يقول الدكتور أحمد شرف الدين: «فالمنفعة الاجتماعية المترتبة على العمل المركب، والاستقطاع للزرع، يجب أن تكون المناط في الإقدام عليه؛ لأن العمل الضروري لا يباح إلا بمقدار ما يترتب عليه من رعاية مصلحة معتبرة اجتماعياً، وهذا يقتضي أن تكون المصلحة التي يراد إنقاذها بالعمل الضروري أعظم من المصلحة المضحى بها.

وتطبيقاً لذلك لا يباح الاستقطاع للزرع إلا إذا استهدف علاج مرض أعظم ضرراً من الضرر الذي يعود على المعطي من جراء الاستقطاع، وبحيث ترقى نتيجة العملية إلى مستوى يجعل منها مصلحة اجتماعية محترمة تبرر التضحية ببعض حقوق المعطي وإلا فإنه من غير المقبول في الشرع، الذي جعل الناس سواسية، أن يتحمل المعطي مخاطر عظيمة بغرض رعاية مصلحة أدنى للمتلقي»[1].

4 ـ أن تجرى العملية من قبل طبيب ماهر لا متعلم، مع ضرورة توفير المتطلبات ووسائل العمل الضرورية ـ لأن ذلك كله من تمام الاحتياطات

---

(1) الأحكام الشرعية للأعمال الطبية: 147.

اللازمة التي أشرنا إليها قبل ـ تجنباً للفشل الذي يكون بسبب التفريط وعدم الأخذ بالأسباب.

5 ـ أن تجرى الفحوص الطبية اللازمة قبل نقل الأعضاء وغرسها في جسم إنسان حي، وذلك بغية كشف فيروسات الإيدز وأضدادها على المتبرعين بالأعضاء المختلفة، وكذلك لتجنب الإصابة بالأمراض المعدية. . .

6 ـ أن لا يعلق المعطي رضاه بالاستقطاع من جسمه على مقابل مالي؛ لأن ذلك يتعارض مع الكرامة الإنسانية التي حض عليها الشارع سبحانه ولأن الأصل في مثل هذه الأعمال الضرورية المتعلقة بالأنفس قيامها على الغايات النبيلة البعيدة كل البعد عن مجال الربح، والمصالح الشخصية، يقول الدكتور شوقي عبده الساهي: «إن الفكر الاجتهادي الاسلامي يرى عدم إمكانية أن يكون الحر محلاً ممكناً ومشروعاً للمعاملات، فالإنسان ليس مالاً، لا في الشرع ولا في الطبع حيث يأبى الشرع أن يعامل الإنسان الحر معاملة المال.

ولذا اتفقت كلمة الفقهاء على بطلان بيع أي عضو من أعضاء الإنسان لعدم استيفائه لشروط محل العقد، ولتعارضها مع كرامة الإنسان»[1].

لكن، مما ينبغي التنبيه عليه ههنا هو أن هذا الشرط لا يلغي إمكانية وضع نظام عام يمكن بمقتضاه مساعدة المعطي مالياً عما فاته من منافع بسبب الاستقطاع شريطة أن تكون الاعتبارات الإنسانية هي الدافع الوحيد للقيام بذلك[2].

وفي ختام هذا المبحث، أود أن ألخص ما سبق ذكره قائلاً: إذا كان أغلب الفقهاء المعاصرين والباحثين المختصين قد ذهبوا إلى القول بجواز نقل الأعضاء البشرية وغرسها في جسم الإنسان، وذلك بالاستناد إلى الاعتبارات المشار إليها آنفاً من قبيل تحقق الضرورة المرخصة، واعتبار الغاية العلاجية،

---

(1) الفكر الاسلامي والقضايا الطبية المعاصرة: 199 ـ 200.

(2) ينظر: كتاب الأحكام الشرعية للأعمال الطبية: 142، وكذا مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد السادس 3/ 1763 وما بعدها.

واستحضار كثيراً من المعاني السامية التي حض عليها الشرع الإسلامي. . . فإن هناك ـ في المقابل ـ من أبدى تخوفه الشديد من فتح المجال لإجراء هذا النوع من العمليات اعتبار للمآلات التي قد تترتب عن ذلك.

لكن بالنظر إلى تلك الشروط العلمية والضوابط الأخلاقية ـ التي ذكرنا بعضها ـ يتبين أنه إذا تم الالتزام بمقتضياتها فلن يكون مآل إجراء عملية نقل الأعضاء وغرسها إلا عبارة عن مصالح مشروعة ومعتبرة إجتماعياً تعود كلها بالخير والمنفعة على الإنسانية جمعاء.

المبحث الثالث

تنظيم النسل

إن التناسل أمر مرغوب فيه في الشريعة الإسلامية، إذ به يعمر الكون، ويتم الاستخلاف في الأرض، وبه يتمادى النسل ويتتابع الخلق كما أرادت مشيئة الله ﷻ. وهو من الأهداف السامية التي شرع من أجلها الزواج، بل إنه المقصد الأصلي له، وهذا ما أشار إليه الإمام الشاطبي رحمه الله قائلاً: «إن للشارع في شرع الأحكام العادية والعبادية مقاصد أصلية ومقاصد تابعة.

مثال ذلك: النكاح؟ فإنه مشروع للتناسل على القصد الأول، ويليه طلب السكن، والازدواج، والتعاون على المصالح الدنيوية والأخروية... فجميع هذا مقصود للشارع من شرع النكاح، فمنه منصوص عليه أو مشار إليه، ومنه ما علم بدليل آخر ومسلك استقرئ من ذلك المنصوص»[1].

إلا أنه رغم هذه المزايا التي جعلها الشرع الإسلامي لطلب النسل والمحافظة عليه، ظهر من يدعو إلى تنظيم النسل، أو تحديده[2]، مراعياً في ذلك العواقب التي قد يؤول إليها أثناء الإكثار منه وتشجيعه.

وقبل الحديث عن هذه المآلات، وعن تلك التي استند إليها المعارضون، بغية الترجيح بينها، أرى من الضروري البدء أولاً بتحرير الكلام

---

(1) الموافقات: 2/ 396 ـ 397.

(2) انتشرت هذه الفكرة منذ أواخر القرن الثامن عشر، عندما ظهرت دعوة القسيس مالتوس (MALTUS) الذي دافع عن فكرة «تحديد النسل»، واقترح لذلك وسيلتين هما: التقشف في العلاقات الجنسية بين الأزواج وتأخير الزواج. وتابعه على دعوته أمثال جيرمي بنتام (JEREMY PENTHAM) وفرنسيس بلاس (FRANCIS PLACE)! لكنهما ـ وإن اتفقا معه في أصل الفكرة ـ رفضا الوسيلتين اللتين اقترحهما. ينظر: نظرية الضرورة الشرعية للدكتور جميل مبارك، ص: 407 ـ 408.

في التسمية والمفهوم، وذلك بقصد اختيار المصطلح المناسب لمضمون ما سنتحدث عنه.

* المطلب الأول *

تنظيم النسل، وقفة مع التسمية والمفهوم

إن المتتبع لأهم الكتابات التي تحدثت عن هذا الموضوع يلحظ كثرة الأسماء والمصطلحات التي ذكرت في هذا الشأن، ومن أهمها: «تحديد النسل»، و«تنظيم النسل» أو «تنظيم الأسرة»، و«ضبط النسل»، أو «ضبط الأسرة». . .

ولقد اختلفت وجهات نظر الباحثين المعاصرين تجاه هذه الإطلاقات: إذ هناك من اعتبرها ذات مؤدى واحد رغم التباين الذي تميزت به من حيث الشكل. ومن أصحاب هذا الرأي الدكتور حلمي عبد المنعم صابر القائل: «ومسألة العزل، أو تنظيم النسل، أو ضبط النسل، أو تحديد النسل، أو تنظيم الأسرة ـ كلها ـ ألفاظ مترادفة في المؤدى الذي يقصد إليه كل من كتب في هذه المسألة، وكل من يقوم بالعمل في تنفيذها، وفي الحقيقة، فإن لفظ «تحديد النسل» هو أدق لفظ في التعبير عن وجهة نظر أصحاب هذه النظرية مهما استبدلوا من التسميات الأخرى ليخففوا من وقعها على المسلمين المتدينين»[1].

ويذهب إلى نفس الرأي الدكتور جميل مبارك، وإن لم يذكر مسألة العزل، كما أنه ميز بين تلك الإطلاقات التي هي من إنتاج الغربيين، والتي تفيد الفرض والرقابة على جميع الأسر، وبين مصطلح «منع الحمل» الذي هو مصطلح أصيل، ولا يفيد التعميم بل هو خاص بكل أسرة على حدة لأسباب معينة. يقول في ذلك: «تحديد النسل، وتنظيم النسل، وتنظيم الأسرة، كلها مصطلحات بمعنى واحد، ويقصد بها في الغالب: دعوة أفراد المجتمع جميعاً

---

(1) بحث تحت عنوان «المنظور الإسلامي لمشكلة الغذاء وتحديد النسل» ضمن مجلة دعوة الحق التي تصدرها رابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة، السنة الثامنة العدد: 92، 1409هـ ـ 1989م، ص: 44 ـ 48.

للإقلال من الإنجاب، والاقتصار على عدد محدود من الولد تفرضه الظروف الاقتصادية للدولة. وقد يقصد به تدخل الدولة لمراقبة عدد الأولاد الذي لا ينبغي تجاوزه تبعاً للظروف الاقتصادية المذكورة... وهو مصطلح أجنبي لم تكن الشعوب الإسلامية تعرفه بهذا الإسم...

وهناك حالات فردية خاصة يطلق عليها في الغالب «منع الحمل» وهو مصطلح قديم معروف في الفقه الإسلامي، وهو يختلف عن المصطلح السابق، من حيث ما يقصد بكل منهما في أصل استعماله. فمصطلح «منع الحمل» لا يحمل أي تعميم لجميع الأسر، بل معناه: منع الحمل بالنسبة لأسرة معينة لسبب من الأسباب... أما مصطلح «تحديد النسل»، أو «تنظيم الأسرة»، أو «مراقبة الأسرة»، فإن التحديد والتنظيم والمراقبة، تفيد فرض النظام والحد الذي تجب مراعاته ولا يجوز تجاوزه لأي أسرة...»[1].

أما الدكتور سيد طنطاوي فخالف الرأي السابق، وذلك حين رأى ضرورة التمييز بين مصطلحي «التنظيم» و«التحديد» تبعاً للمقصود بكل واحد منهما. وهذا ما عبر عنه قائلاً: «تنظيم الأسرة معناه: أن يتخذ الزوجان باختيارهما واقتناعهما الوسائل التي يريانها كفيلة بتباعد فترات الحمل، أو إيقافه لمدة معينة من الزمان يتفقان عليها فيما بينهما.

والمقصود من ذلك: تقليل عدد أفراد الأسرة بصورة تجعل الأبوين يستطيعان القيام برعاية أبنائهما رعاية متكاملة بدون عسر أو حرج أو احتياج غير كريم.

وهناك فرق شاسع بينه وبين التحديد. إذ تحديد النسل بمعنى منعه منعاً مطلقاً ودائماً، حرام شرعاً ومثله التعقيم الذي بمعنى القضاء على أسباب النسل نهائياً»[2].

---

(1) نظرية الضرورة الشرعية: 407 ـ 408.

(2) «تنظيم النسل ورأي الدين فيه»، ص: 152، بحث ضمن مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدورة الخامسة، العدد الخامس، الجزء الأول، 1409هـ ـ 1988م.

ومن جانب آخر، ذهب كثير من المهتمين إلى القول بأن السبب الأساس لهذا الاختلاف في الأسماء والمصطلحات يكمن في التحايل لإيجاد المبررات والمسوغات قصد تمرير الفكرة، والترحيب بها من قبل المستهدفين ـ خصوصاً شعوب العالم الإسلامي ـ دون مقاومة تذكر.

ولقد كان الزين يعقوب الزبير دقيقاً حين ربط هذا التعدد والاختلاف في الأسماء بتطور وسائل وقف عملية التناسل البشري، ليخلص في الأخير إلى القول بأن الأمر في جوهره وحقيقته مجرد تحايل، وهذا ما أفصح عنه بقوله: «وفي اعتقادي إن الذي أدى إلى تعدد هذه الأسماء وتلك العناوين مع أن الغاية منها جميعاً وقف النسل الإنساني عن النمو والزيادة هو أنه كان في القديم يستعمل الناس لهذه الغاية عدة وسائل منها العزل والإجهاض ـ بمعنى إسقاط الحمل ـ وأيضاً كبت النفس بالعزوبة أو الابتعاد عن الاتصال الجنسي.

وقد أصبح الناس في الوقت الحاضر لا يزاولون الوسيلتين الأخيرتين، وإنما يقومون بممارسة الاتصال الجنسي، ولكن مع اتخاذ الوسائل الوقائية المانعة للحمل بالآلات والعقاقير، لذلك أخذ الناس في ابتداع العناوين والمسميات تحيلاً لإيجاد المبررات والمسوغات، وأخذوا يفرقون بين التحديد والتنظيم وغيرهما من الألفاظ...»[1].

وفي نظري، إنه كيفما كانت الأسماء والعناوين المعبرة عن الفكرة، فلا ينبغي الوقوف عند اختلاف الرسوم والأشكال، فقد يكون ـ في الحقيقة ـ مؤداها واحداً، لكن المهم في ذلك هو معرفة القصد، وذلك من أجل تحقيق المناط، واتخاذ الموقف المناسب. بل ويبقى الأهم من ذلك كله هو اعتبار المآل مع الاسترشاد بالحكم الشرعي الأصلي.

ورغم هذا كله، فإنني لا أخفي اطمئناني لاستعمال مصطلح «تنظيم النسل» دون غيره، وذلك لما يتضمنه من إيحاءات مشروعة تتمثل في: المباعدة بين فترات الحمل، والولادة المتتالية، أو تفرغ الأم لتربية من لديها من أولاد،

(1) موقف الشريعة الإسلامية من تنظيم النسل: 17 ـ 18.

أو الإشفاق على الولد الرضيع خشية الحمل مدة الرضاع. عكس المصطلحات الأخرى، كتحديد النسل، ومنع الحمل، وغيرها مما توحي بوقف الصلاحية للإنجاب نهائياً.

لكن، تبقى الكلمة الأخيرة دائماً ـ في مثل هذه القضايا ـ للفقهاء الذين يفتون بالحكم الشرعي المناسب، وكذلك للأطباء المختصين الذين يستشرفون العواقب، ويعتبرون المآلات.

❋ المطلب الثاني ❋

الموقف من تنظيم النسل بالنظر إلى المآل

في الحقيقة، إنه بالرغم من كون تنظيم النسل من الحقوق الشخصية للزوجين معاً؛ إذ هما اللذان يقرران في شأنه، ويتخذان الموقف المناسب لهما وفق ما يقره الشرع الإسلامي[1]. فقد تضاربت الآراء حول الموقف من تنظيم النسل بين مؤيد ومعارض، تبعاً لاعتماد كل اتجاه على أصل اعتبار المآل[2]، فالذين يؤيدون الدعوة إلى تنظيم النسل نجدهم يستشرفون ما يؤول إليه الأمر أثناء تشجيع الزوجين على الولادة بإطلاق، ودون تقييد بضوابط معينة.

أما المعارضون لفكرة تنظيم النسل فإنهم بدورهم يعتبرون المآلات التي يفضي إليها تطبيق مقتضيات هذه الفكرة في الواقع.

وحتى يتيسر لنا القيام بموازنة بين الرأيين، أرى من الضروري عرض

---

(1) ومن هنا يبدو أن مجال تدخل الدولة في هذا الشأن يبقى جد محدود، وهو مقتصر على إسداء النصح، وبيان مآلات وعواقب تنظيم النسل أو الإكثار منه على المصلحة العامة. ولا يمكن بأي حال من الأحوال أن تتخذ القرارات الزاجرة التي تجعل الأزواج يمتنعون عن الإنجاب أو يحددونه في عدد معين؛ لأن الدولة إذا فعلت ذلك تكون قد صادرت حقاً شخصياً. وهذا ما لا تقره الشريعة الإسلامية.

(2) هناك منطلقات أخرى جعلت الفقهاء والعلماء المختصين يختلفون فيما بينهم أثناء تحديد الموقف من تنظيم النسل، لكنني في هذه الدراسة اقتصرت على إبراز أثر اعتبار المآل دون غيره، وذلك لأبقى وفياً لموضوع البحث.

مضمون كل رأي على حدة، مع تدقيق النظر في المآلات المعتبرة لدى كل جانب. وهكذا سأعالج الموضوع وفق التقسيم التالي:

1 ـ رأي المؤيدين لفكرة تنظيم النسل، ومدى اعتمادهم على أصل اعتبار المآل:

إن الحديث عن مدى اعتماد المؤيدين لفكرة تنظيم النسل على أصل اعتبار المآل، هو في حد ذاته حديث عن البواعث التي تجعل الزوجين يفكران في تنظيم الإنجاب. والسبب الرئيس الذي جعلني أربط الأمر ههنا باعتبار المآلات، هو كون هذه البواعث ـ في عمومها ـ مرتبطة بما يتوقع في المستقبل.

وتبعاً لهذا، يمكن رصد المآلات التي اعتبرها المؤيدون لتنظيم النسل فيما يلي:

أ ـ مآل حالة الأم:

انطلاقاً من التجربة، واستناداً إلى ما يؤكده الطبيب الثقة العدل قد يتبين للزوجين أنهما في حالة الإقدام على الإنجاب سوف لن يؤول أمرهما إلى خير، وخاصة ما يتعلق بجانب الأم التي ترهقها الولادة المتكررة، مما يجعل حياتها ـ لا قدر الله ـ مهددة بالموت، أو على الأقل، في حالة إذا كانت مريضة قد يؤثر الحمل في زيادته أو تأخير البرء منه...

وتبعاً لهذه المآلات الخطيرة يصبح تنظيم النسل مشروعاً[1]؛ لأنه في هذه الحالة سيؤدي إلى الحفاظ على حياة الأم، وحفظ الحياة أمر واجب شرعاً، على الإنسان أن يراعيه سواء بالنسبة لنفسه، أو بالنسبة لغيره، زوجاً كان الغير أو لم يكن زوجاً قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [النساء: 29]، وقال سبحانه: ﴿وَلَا تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [البقرة: 195].

---

(1) ينظر: الفكر الإسلامي والقضايا الطبية المعاصرة للدكتور عبده الساهي، ص: 54، وينظر: كذلك «بيان رأي الفقه الإسلامي في تحديد النسل أو تنظيمه» للدكتور حسن علي الشاذلي، بحث ضمن مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الخامس: 1/ 137.

ويبقى الشرط الأساس الذي يعين على استشراف مآل الإنجاب لمعرفة ما إن كانت الأم ستتضرر بذلك أم لا؟ هو ـ ما أشرت إليه قبل ـ التجربة، وما يؤكده الطبيب الثقة العدل. وهذا ما أكده الزين يعقوب بقوله: «ولكن يشترط لجواز ذلك أن يبين أثر الإجهاد إما بالتجربة أو بإخبار طبيب ثقة؛ لأن سبب الرخصة في هذا الأمر المشقة، والمشاق تختلف بالقوة والضعف، وبحسب قوة العزائم وضعفها. وإذا كان الأمر كذلك فليس للمشقة المعتبرة في التخفيضات ضابط عام لجميع الناس، لذلك فإن أمر تنظيم الولادات مسألة اعتبارية تخص الزوجين وحدهما، وهما اللذان يقدران مقتضيات الحالة، والضابط لتقديرهما فقط ما تعطيه التجربة والممارسة، وما يشير به طبيب ثقة...»[1].

ب ـ مآل الحمل بعد الولادة:

إن الذين تحدثوا عن مآل الحمل بعد الولادة، إنما كانوا يقصدون بذلك الوضع الذي يتوقع أن يعيش فيه الولد بعد الإنجاب. وانطلاقاً من هذا فإن الأمر يشمل وضع الوالدين، والظروف التي يتوقع أن تحيط بالمولود.

أما عن وضع الوالدين، فقد تدرك الوفاة أحدهما أو كليهما، فيكون مصير ذلك الطفل انعدام الرعاية المطلوبة التي تؤول إلى التشرد، بل وإلى عدم الحفاظ على حياته.

وأما عن الظروف التي يتوقع أن تحيط بالمولود، فقد تكون عامة، أو تكون خاصة، ومما يدخل في الظروف العامة ما يمكن التعبير عنه بفساد البيئة، وأقصد بذلك فساد الأخلاق، وغياب المروءات، وتفشي الموبقات مما يجعل الوالدين عاجزين عن تلقين الأبناء المبادئ الإسلامية، وتربيتهم التربية الحسنة، فيصبحون مضطرين ـ بحكم ذلك ـ إلى التفكير في اتباع السبل المشروعة والمفضية إلى تنظيم النسل خوفاً على مستقبل الحمل بعد ولادته.

في حين، إن الظروف الخاصة غالباً ما تكون مرتبطة بأخلاق الزوجين،

---

(1) موقف الشريعة الإسلامية من تنظيم النسل: 252.

وبالعلاقة السائدة بينهما، إذ يرى المؤيدون لفكرة تنظيم النسل أنه قبل التفكير في التوالد، لا بد من النظر إلى الظروف الخاصة بكل أسرة، وإلى مستوى العلاقة بين الزوجين، حتى لا تكون هناك مغامرة، ويكون مآل الأطفال بعد الوضع سيئاً، وذلك كأن يتخلقوا بأخلاق غير مرضية، أو يصبحوا ضائعين وتائهين بين أزواج متفرقين، وهذا ما أشار إليه الدكتور حسن علي الشاذلي قائلاً: «ومن الظروف الخاصة أيضاً أنه إذا كان الزوج قد اعتزم فراق زوجته لعدم حدوث الائتدام والعشرة الطيبة بينهما وتفاقم ذلك بحيث لم يجد مفراً من الفراق، فإنه في هذه الحالة يمكن أن يعتبر ذلك عذراً يبيح له العزل عنها دون إذنها خوفاً على مستقبل هذا الطفل ـ إذا وجد ـ من الضياع بين والدين مفترقين، كل منهما يعيش حياته الخاصة بعيداً عن الآخر، ولا يرعاه الرعاية المطلوبة شرعاً»[1].

ومن جانب آخر، قد يصبح تنظيم النسل مشروعاً إذا خيف على الرضيع من أن يضر به لبن أمه الحامل، فيؤول وضعه الصحي إلى الضعف والهزال، يقول الدكتور يوسف القرضاوي: «ومن الضرورات المعتبرة شرعاً الخشية على الرضيع من حمل جديد أو ولد جديد، وقد سمى النبي ﷺ الوطء في حالة الرضاع وطء الغيلة أو الغيل لما يترتب عليه من حمل يفسد اللبن، ويضعف الولد، وإنما سماه غيلاً أو غيلة لأنه جناية خفية على الرضيع»[2]. وهكذا نرى أنه عليه الصلاة والسلام قد هم بأن ينهى عن الغيلة اعتباراً لما سيؤول إليه الأمر، إذ سيلحق الضرر بصحة الرضيع، لكنه لما رأى أن الضرر غير مطرد انطلاقاً مما كانت عليه تلك الأمم القوية في عصره، لم يجزم في النهي عن وطء المرضعة. فقد ثبت عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال: «**لقد هممت أن أنهى عن الغيلة حتى ذكرت أن الروم وفارس يصنعون ذلك فلا يضر أولادهم شيئاً**»[3].

---

(1) بيان رأي الفقه الإسلامي، بحث ضمن مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الخامس: 1/ 139.

(2) الحلال والحرام في الإسلام: 193.

(3) سنن الترمذي: 4/ 354، كتاب الطب، باب ما جاء في الغيلة، رقم الحديث: 2077، ومسند أحمد: 6/ 361.

ويبقى العمل بأصل اعتبار المآل باديا من خلال الاعتماد على مضمون هذا الحديث النبوي الذي جاء على وجه الإرشاد والاحتياط للولد. أو من جهة المنع غير المؤكد، والذي غايته ـ كما قال ابن قيم الجوزية ـ: «أن يكون من باب سد الذرائع التي قد تفضي إلى الإضرار بالولد...»[1].

ج ـ الوقوع في الحرج بسبب كثرة الأولاد:

لقد رغب الإسلام في التناسل ـ كما سبقت الإشارة إلى ذلك ـ وأوجب على الوالدين القيام بحسن رعاية الأولاد، والتكفل بمتطلباتهم الأساسية سواء أكانت مادية، أو صحية، أو اجتماعية، أو غير ذلك، واعتبر هذا كله أمانة يتحملها الزوجان نحو أطفالهما، ومسؤولية سيسألان عنها يوم القيامة حفظاها أم ضيعاها ولهذا قال الله ﷻ في صفات المؤمنين ﴿وَٱلَّذِينَ هُمۡ لِأَمَٰنَٰتِهِمۡ وَعَهۡدِهِمۡ رَٰعُونَ ۝٨﴾ [المؤمنون: 8]. وروي عن ابن عمر ﵄ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته، فالأمير الذي على الناس راع، وهو مسؤول عن رعيته، والرجل راع على أهل بيته، وهو مسؤول عنهم، والمرأة راعية على بعلها وولده، وهي مسؤولة عنهم، والعبد راع على مال سيده، وهو مسؤول عنه، ألا فكلكم راع، وكلكم مسؤول عن رعيته**»[2]. وروي عن أنس بن مالك ﵁ أن النبي ﷺ قال: «**إن الله سائل كل راع عما استرعاه، حفظ أم ضيع، حتى يسأل الرجل عن أهل بيته**»[3]، وروي عن عبد الله بن عمر ﵄ قال: سمعت النبي ﷺ يقول: «**كفى بالمرء إثماً أن يضيع من يقوت**»[4].

وتبعاً لهذا، ذهب المؤيدون لفكرة تنظيم النسل إلى القول بضرورة

---

(1) زاد المعاد: 5/ 148.

(2) صحيح البخاري: 6/ 2611، كتاب الأحكام، باب قول الله تعالى: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾، رقم الحديث: 6719.

(3) مسند أحمد: 2/ 194، رقم الحديث: 6828.

(4) موارد الظمآن: 1/ 376، كتاب الإمارة، باب ما جاء في الأمراء، رقم الحديث: 1562.

الانطلاق من مبدإ الاستشعار بتبعات الأمانة والمسؤولية الملقاة على عاتق الوالدين، ثم اعتبار مآل الوضع المادي إبان الإنجاب لمعرفة مدى القدرة على توفير المتطلبات المادية للأولاد من مأكل، ومشرب، وملبس، ومسكن، وتطبيب، وتعليم وتثقيف... وإلى هذا ذهب الإمام أبو حامد الغزالي ـ أثناء حديثه عن النيات الباعثة على العزل ـ حين قال: «الثالثة: الخوف من كثرة الحرج بسبب كثرة الأولاد والاحتراز من الحاجة إلى التعب في الكسب ودخول مداخل السوء، وهذا أيضاً غير منهي عنه، فإن قلة الحرج معين على الدين، نعم الكمال والفضل في التوكل والثقة بضمان الله، حيث قال: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: 6]، ولا جرم فيه سقوط عن ذروة الكمال وترك الأفضل، ولكن النظر إلى العواقب وحفظ المال وادخاره مع كونه مناقضاً للتوكل لا نقول إنه منهي عنه»[1].

وبهذا يظهر أن ربط فكرة تنظيم النسل ـ عند المؤيدين لها ـ بالخوف من الوقوع في الحرج الدنيوي بسبب كثرة الأولاد، كان بهدف الاحتراز مما قد يؤول إليه الأمر في النهاية من ظهور الحرج في الدين، فقد يضطر الزوجان بسببه إلى السقوط في الحرام، وارتكاب المحظور من أجل الأولاد، والله تعالى يقول: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: 78]، ويقول كذلك: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ﴾ [المائدة: 6]، ويقول أيضاً: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: 185].

د ـ التأثير على جمال المرأة:

إن من المسوغات أيضاً التي اعتمد عليها المؤيدون لفكرة تنظيم النسل، اعتبار ما سيؤول إليه جمال المرأة بعد الإكثار من الأولاد، إذ انطلقوا من القول بأن الجمال نعمة وهبها الله ﷻ للمرأة، وهو من أسباب التمتع والعفة التي يبتغيها الأزواج، كما أنه من عوامل الموافقة والملاءمة بين الزوجين. وفي هذا السياق يمكن أن نفهم إذنه عليه الصلاة والسلام للعازم على الخطبة

---

(1) إحياء علوم الدين: 2/ 58.

بالنظر إلى المرأة، فمن الأحاديث النبوية الناطقة بذلك: ما رواه المغيرة بن شعبة أنه خطب امرأة، فقال النبيا ﷺ: «**فانظر إليها فإنه أحرى أن يؤدم بينكما**»[1]، ومنها ما روي عن جابر قال رسول الله ﷺ: «**إذا خطب أحدكم المرأة فإن استطاع أن ينظر إلى ما يدعوه إلى نكاحها فليفعل**»[2]. ومنها أيضاً ما رواه أبو هريرة قال: كنت عند النبي ﷺ فأتاه رجل فأخبره أنه تزوج امرأة من الأنصار فقال رسول الله ﷺ: «**أنظرت إليها؟ قال: لا. قال: فاذهب فانظر إليها، فإن في أعين الأنصار شيئاً**»[3]. لذلك كله، اعتبر الحفاظ على جمال المرأة والعمل على استبقائه من الأمور المشروعة في الشريعة الإسلامية.

وبناء عليه، لما كان من مآلات الإكثار من الإنجاب ذهاب جمال المرأة بسبب ما يحدث لها من إجهاد وطلق ونفاس ورضاع... صارت فكرة تنظيم النسل ـ حسب المؤيدين ـ أمراً مرغوباً فيه.

هذه بعض المآلات التي اعتبرها المؤيدون لفكرة تنظيم النسل. وقبل إبداء وجهة النظر حول مضمونها، أرى من المفيد عرض جملة من المآلات التي اعتبرها المعارضون وذلك بغية الخروج ـ في الأخير ـ بخلاصة يطمأن إليها في هذا الموضوع.

2 ـ رأي المعارضين لفكرة تنظيم النسل بالنظر إلى المآل:

لم يقتصر المعارضون لفكرة تنظيم النسل على تلك الأحاديث النبوية الداعية إلى الإكثار من الأولاد[4]، بل وجدناهم يعتمدون ـ مثل غيرهم من

---

(1) سنن ابن ماجه: 1/ 600، كتاب النكاح، باب النظر إلى المرأة إذا أراد أن يتزوجها، رقم الحديث: 1866.

(2) سنن أبي داود: 2/ 228، كتاب النكاح، باب في الرجل ينظر: إلى المرأة يريد تزويجها، رقم الحديث: 2082.

(3) صحيح مسلم: 2/ 1040، كتاب النكاح، باب ندب النظر إلى وجه المرأة وكفيها لمن يريد تزوجها، رقم الحديث: 1423.

(4) نذكر منها، ما رواه الإمام البخاري في صحيحه، عن محمد بن بشار قال: حدثنا غندر قال: حدثنا شعبة قال: سمعت قتادة عن أنس عن أم سليم أنها قالت: =

المؤيدين ـ على أصل اعتبار المآل. ويتضح ذلك جلياً من خلال ذكرهم لكثير من الآثار الخطيرة التي يؤول إليها تطبيق الدعوة إلى تنظيم النسل.

ونظراً لصعوبة تتبع تلك المآلات واستقصائها، فضلت الاقتصار ههنا على ما يلي:

أ ـ عدم الاستقرار الأسري:

لقد ثبت من خلال الدراسات التي أجريت في نطاق الأسرة أن تطبيق فكرة تنظيم النسل كانت من الأسباب الأساسية التي أضعفت العلاقات الزوجية[1]، فغالباً ما يقع الخصام والشجار بين الزوجين حول هذه المسألة بسبب عدم حصول الاتفاق بينهما؛ فقد تكون الزوجة راغبة في إيقاف الإنجاب بدعوى الحفاظ على صحتها وجمالها وأناقتها، بينما نجد الرجل راغباً في المزيد من الأولاد، أو العكس ـ خصوصاً إذا كانت الحياة الزوجية مبنية على أسس غير متينة ـ فتسعى الزوجة إلى عدم الموافقة على رغبة زوجها في تنظيم النسل، وهي أولى الناس بمعرفة ظروفه الاجتماعية غير المشجعة، قاصدة من

= يا رسول الله أنس خادمك أدع الله له، قال: «**اللهم أكثر ماله وولده وبارك له فيما أعطيته**». صحيح البخاري: 5/ 2344. كتاب الدعوات، باب الدعاء بكثرة المال والولد مع البركة رقم الحديث: 6017، وما جاء عن معقل بن يسار قال: جاء رجل إلى النبي ﷺ وقال: إني أصبت امرأة ذات حسب وجمال وإنها لا تلد أفأتزوجها، قال: لا، ثم أتاه الثانية فنهاه ثم أتاه الثالثة، فقال: «**تزوجوا الودود الولود فإني مكاثر بكم الأمم يوم القيامة**». سنن أبي داود: 2/ 220 كتاب النكاح، باب النهي عن تزويج من لم يلد من النساء، رقم الحديث: 2050

وعن أنس ﷺ كان رسول الله يأمر بالباءة وينهى عن التبتل نهياً شديداً ويقول: «**تزوجوا الودود الولود فإني مكاثر بكم الأمم يوم القيامة**». موارد الظمآن: 1/ 302، كتاب النكاح، باب ما جاء في التزويج واستحبابه رقم الحديث/ 1228.

وعن سعيد بن أبي هلال أن النبي ﷺ قال: «**تناكحوا تكاثروا فإني أباهي بكم الأمم يوم القيامة**». مصنف عبد الرزاق: 6/ 173، كتاب النكاح، باب وجوب النكاح وفضله، رقم الحديث: 10391.

(1) ينظر: كتاب قضية تحديد النسل في الشريعة الإسلامية لأم كلثوم يحيى مصطفى الخطيب، ص: 55.

وراء ذلك إعناته من خلال الكد والسعي في طلب الرزق، مما يؤدي مع مرور الأيام إلى انهيار الأسرة وتفككها.

أما عن انعدام الأولاد داخل الأسرة بسبب تأخير الإنجاب إلى أجل معين، فغالباً ما يخلق جواً من السآمة والملل في الحياة الزوجية، ويجعل الزوجين سريعي الانفعال والغضب لأتفه الأسباب. الأمر الذي يؤول في النهاية ـ لا قدر الله ـ إلى عدم الاستقرار والتفكير في الطلاق، وهذا ما أشار إليه الدكتور عبد الله الطريقي حين قال: «يقرر علماء الاجتماع والخبراء بشؤون العمران أن عدم وجود الأولاد لدى الزوجين له دخل كبير في كثرة وقائع الطلاق وتقويض دعائم الأسرة...

فوجود الأطفال للزوجين يدعو إلى استقرار الأسرة وثبات أركانها، إذ لا تؤثر فيها الهزات والعواصف السريعة، مما يجعل التفكير يسيطر على تصرفات الزوج أو الزوجة فيما سيقدمان عليه من تصرف»[1]، بينما العكس هو الملاحظ في حالة عدم الإنجاب، إذ يكون من السهل عليهما أن يفترقا بمجرد وقوع خلافات بينهما.

ب ـ انعدام الأخلاق، وانتشار الرذيلة:

إن من المآلات الخطيرة التي قد يفضي إليها تطبيق فكرة تنظيم النسل ـ حسب المعارضين ـ ما قد يظهر من تأثير سلبي على مستوى القيم والأخلاق، إذ غالباً ما يكون الدافع إلى تشجيع هذه الفكرة هو الخوف من الإنفاق على الأولاد وإعالتهم، وفي هذا قضاء على تلك القيم الأصيلة والأخلاق النبيلة التي تميز الشعوب الإسلامية عن غيرها، والمتمثلة في التكافل، والتضامن، والتآزر، وغيرها... وإحلال الأنانية وحب الذات محلها، مع العزوف عن النسل، والانصراف التام إلى تحقيق المتع الرخيصة بدعوى الاستمتاع بالحياة قبل فوات الأوان، وعن هذا كله تحدث الباحث الزين يعقوب الزبير قائلاً: «أما حركة تنظيم النسل فقد أعدمت الأخلاق،

---

(1) تنظيم النسل وموقف الشريعة الإسلامية منه: 537 وما بعدها.

وذلك عندما نادى الداعون لها بالإحجام عن النسل لما يترتب عليه من واجبات الإعالة والإنفاق وتوجيه الاهتمام إلى الذات، وإن من العدل عندهم أن من لا يشاركك في كسبك ليس له الحق في العيش معك وأنه يؤدي إلى انخفاض معيشتك.

حتى لقد صار الغربيون لا يضيقون ذرعاً بنسلهم وحسب، بل بآبائهم وأمهاتهم وباليتامى من إخوانهم حتى من كان مريضاً. فتدهورت الأخلاق وأهدرت القيم وصار الناس في حال من الأثرة وحب الذات لا يجدون معها سبيلاً إلى التناسل والإنجاب»[1].

وإن من المآلات أيضاً التي اعتبرت من قبل المعارضين لفكرة تنظيم النسل، كونها تفضي أثناء التطبيق إلى انتشار الرذيلة، وظهور الفواحش وشيوع المنكرات، وذلك من خلال اتباع وسائل الحمل وتعميمها، وبذلك سيتم التشجيع على إقامة العلاقات الجنسية المحرمة، وارتكاب الزنا... مما سيؤدي إلى انتشار الأمراض الخبيثة والأوبئة الفتاكة، وارتفاع نسبة الجرائم خصوصاً في صفوف الشباب.

ج ـ عدم التوازن بين فئات المجتمع:

من الأمور البدهية، التي تحدث عنها المعارضون، أن فكرة تنظيم النسل ـ في حالة تطبيقها ـ ستؤول لا محالة إلى إلحاق الخلل في الهرم الاجتماعي، إذ ستصبح الفئة الأكثر عدداً في المجتمع هي التي تضم كبار السن. أما فئة الشباب فنسبتها ستبدأ في الانخفاض بسبب تراجع معدل المواليد الجدد، وتزايد معدلات الوفيات، وحينذاك ستنتقل المشكلة السكانية من مرحلة خشية كثرة النسل إلى مرحلة قلة النسل، وبدون شك، سوف تكون لهذه المآلات أثار سلبية على الحياة الاجتماعية، إذ ستضطر المرأة للانتقال من عملها الأساسي، وهو إنجاب الأولاد وتربيتهم وإعدادهم للمستقبل، بإشراف الأم على أولادها، إلى عمل آخر يستهلك طاقتها، ويشغلها عن القيام بدورها

---

(1) موقف الشريعة من تنظيم النسل: 113.

الفعلي في الحياة. وبسبب ذلك يقع الخلل في أداء الأدوار داخل المجتمع، وتعم الفوضى ويكثر الاستهلاك واقتناء الكماليات من الأشياء من قبل الأمهات العاملات، وتقل الموارد الاقتصادية، الأمر الذي يفضي إلى الضنك والضيق في الحياة المعيشية بسبب كثرة الديون والتعامل الربوي.

3 ـ الموازنة بين الرأيين:

قبل الموازنة بين رأي دعاة تنظيم النسل، ورأي المعارضين له، يتحتم علينا أولاً توضيح فكرة أساسية لعلها تكون هي المنطلق لتحرير النزاع في هذا الموضوع، وتكمن هذه الفكرة في ضرورة التمييز بين معنيين اثنين لتنظيم النسل:

المعنى الأول: وهو الذي يقصد به الدعوة العامة إلى تنظيم النسل، والمبنية على «إصدار قانون عام، يلزم الأمة كلها أن تقف بالنسل عند حد معين لا فرق في ذلك بين سيدة يسرع إليها الحمل فترضع ولدها السابق لبن الحمل، وأخرى يبطئ حملها، وتمضي مدة الرضاع أو أكثر في تربية السابق دون حمل... ولا بين غني في سعة من الرزق يستطيع تربية أبنائه مهما بلغ عددهم، وفقير في ضيق لا يستطيع القيام بتربية أبنائه الكثيرين فيضعف احتماله، وتخور أعصابه، وتفسد حياته...»[1].

أما **المعنى الثاني**، فهو الذي يكون لحالات خاصة تفرضها الضرورة، وهو مرتبط بالفرد، ولا يتعدى مجاله.

وهكذا، فإن تقويم المآلات المعتبرة، سواء من قبل المؤيدين أو المعارضين، يستلزم تحديد المعنى المقصود من فكرة تنظيم النسل أولاً.

فإذا كان المقصود بذلك المعنى الأول؛ أي: الدعوة العامة إلى تنظيم النسل، ومنع الإنجاب بصفة نهائية، فإنه ـ في هذه الحالة ـ يتوجب الإنكار من قبل الجميع، ولا اعتبار أصلاً لتلك المآلات التي توقعها المؤيدون، وكل رأي

---

(1) شلتوت، الفتاوى: 294 ـ 295.

مخالف لهذا الأمر يصبح غير مرضي شرعاً، ومصادماً لحكمة الحكيم العليم سبحانه الذي خلق في الإنسان والحيوان مادة التوالد والتناسل: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴿١٤﴾﴾ [الملك: 14].

أما إذا كان المقصود بتنظيم النسل المعنى الثاني؛ أي: منع الحمل لحالات خاصة بصفة مؤقتة، أو لفترة محددة، أو بعد وجود بعض الذرية فلا إشكال في ذلك، مراعاة للضرورة[1] التي ينبغي أن تقدر بقدرها اعتماداً على التجربة أو انطلاقاً مما يؤكده طبيب ثقة. وفي هذه الحالة لا بأس من اعتبار المآلات التي استند إليها دعاة تنظيم النسل شريطة عدم المبالغة في ذلك، حتى لا ينقلب اعتبار المآل إلى خوف متوهم يطارد الزوجين ويعكر عليهما صفو حياتهما الزوجية، خصوصاً إذا استحضرنا بعض الحالات التي يكون الخوف عندها مرضاً يحتاج إلى علاج، فمثلاً ما يتعلق بمآل حالة الأم، فكثيراً ما نجد نساء يمتنعن عن الإنجاب خوفاً من أن تؤول حالاتهن الصحية إلى ما لا يحمد عقباه، لكن بعدما يجربن ذلك ـ ولو لمرة واحدة ـ يتبدد خوفهن، ويقدمن على الولادة لمرات عديدة دون تردد أو وجل. كذلك ما يتعلق بمآل الحمل بعد الولادة، فينبغي أن تكون لذلك إرهاصات واضحة، وأسباب مقنعة ومعقولة... وإلا لو فتح المجال ـ بإطلاق ـ للأزواج قصد تنظيم النسل استناداً إلى ما يتوقع للحمل بعد الولادة، لتخوف الناس جميعاً على مستقبل هذا الحمل.

أما عن مآل الوقوع في الحرج بسبب كثرة الأولاد، فالشرط الأساس ـ

---

(1) لما نفى الدكتور جميل محمد وجود أية علاقة بين تحديد النسل والضرورة، كان يقصد بذلك المعنى الأول لتنظيم النسل، والمتمثل في الدعوة العامة إلى التنظيم أو التحديد. وهذا ما يؤكده كلامه الذي جاء فيه: «لا علاقة لتحديد النسل بالضرورة البتة، فلا تعتبر فيه الضرورة، بل ولا تتصور فيه الضرورة أبداً، ولا يستطيع أحد أن يزعم أن الضرورة قد تحمل الأمة كلها، أو شعباً منها، على أن يضعوا حداً معيناً لإنجاب الأولاد، اللهم إذا كانت ضرورة موهومة كما شاع استعمالها كثيراً فيه، فضوابط الضرورة لا تتوفر في هذه الحالة، وإن حاول محاولون ان يثبتوا انطباقها عليها». نظرية الضرورة الشرعية: 409.

كما أتصور ـ أن لا ينصرف فهم دعاة تنظيم النسل إلى الخوف من الفقر، أو من عدم القدرة على الإنفاق والإعالة، فكم من مولود كان فاتحة خير ورزق على والديه، كما أن ذلك لا يصح في عقيدة المسلم ـ وهذا هو الأساس ـ لأن الرزق مكفول من قبل الله ﷻ، وهذا ما نصت عليه النصوص الشرعية، إذ قال سبحانه: ﴿۞وَمَا مِن دَآبَّةٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزۡقُهَا وَيَعۡلَمُ مُسۡتَقَرَّهَا وَمُسۡتَوۡدَعَهَاۚ كُلّٞ فِي كِتَٰبٖ مُّبِينٖ ۝٦﴾ [هود: 6]، وقال تعالى: ﴿وَلَا تَقۡتُلُوٓاْ أَوۡلَٰدَكُمۡ خَشۡيَةَ إِمۡلَٰقٖۖ نَّحۡنُ نَرۡزُقُهُمۡ وَإِيَّاكُمۡۚ إِنَّ قَتۡلَهُمۡ كَانَ خِطۡـٔٗا كَبِيرٗا ۝٣١﴾ [الإسراء: 31]، وقال ﷻ: ﴿وَلَا تَقۡتُلُوٓاْ أَوۡلَٰدَكُم مِّنۡ إِمۡلَٰقٖ نَّحۡنُ نَرۡزُقُكُمۡ وَإِيَّاهُمۡۖ﴾ [الأنعام: 151]، وعن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: حدثنا رسول الله ﷺ ـ وهو الصادق المصدوق ـ: «**إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً نطفة، ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يرسل إليه الملك فينفخ فيه الروح، ويؤمر بأربع كلمات: بكتب رزقه، وأجله، وعمله، وشقي أو سعيد...**»(1).

لكن إذا كان المقصود هو الخوف من عدم تمكن الأبوين من الرعاية المطلوبة شرعاً، وترجح لهما ذلك انطلاقاً من الملابسات الواقعية المحيطة بهما، فلا إشكال في تنظيم النسل شريطة المساهمة في إصلاح الواقع قدر المستطاع، ومحاولة تغيير ما بأنفسهما قصد تهيئ الظروف الملائمة للمزيد من الذرية التي ستكون ـ بإذن الله ـ ممن يباهى بها يوم القيامة.

أما فيما يخص الخوف على جمال المرأة، فإنه ـ في حدود علمي ـ لم يحصل اتفاق حول إمكانية حدوث هذا المآل. بل إن هناك من ذهب إلى اعتبار هذا الأمر مجرد شائعة. يقول الزبير يعقوب: «أثبت الأطباء النابهون أن الحمل عمل صالح يصح به الجسم لأنه وظيفة طبيعية من وظائفه، بل إنه يدرأ عن الجسم كثيراً من العلل والأوصاب التي يتعرض لها الجسم لدى العوانس

(1) صحيح البخاري: 3/ 1174، كتاب بدء الخلق، باب ذكر الملائكة، رقم الحديث: 3208، وصحيح مسلم، 4/ 2036، كتاب القدر، باب كيفية خلق الآدمي في بطن أمه، رقم الحديث: 2643.

والعواقر كأورام الرحم الليفية واختلاف وظائف المبيض وآلام الحيض وانحراف الرحم عن وضعه الطبيعي وكذلك فإن الحمل والولادة لا يؤثران في جمال المرأة ولا في شكل البطن واستدارة الثديين، فليس كل ما يشاع عن مساوئ الحمل صحيحاً، وليس الحمل شرا في ذاته لأنه سبيل إلى نعمة من نعم الله الكبرى تلكم نعمة الأولاد»[1].

وأما في حالة التسليم بصحة هذا المآل، وإمكانية وقوعه، فإن الأمر يقتضي عدم التغاضي عنه، ما دام الحفاظ على جمال المرأة أمراً مرغوباً فيه في الشريعة الإسلامية، لكن الذي ينبغي التأكيد عليه ـ رغم ذلك ـ هو ضرورة الاقتصار على تنظيم النسل بمعناه الثاني المرتبط بالمنع الموقوت، لا بتعطيل الإنجاب نهائياً.

وتبعاً لهذا كله، فإن رأي المعارضين لتنظيم النسل ـ حسب المعنى السابق ـ يبقى مرجوحاً؛ لأننا إذا استحضرنا تلك المآلات المعتبرة من لدنهم سنلحظ أنها غير مطردة، ولا تشكل قاعدة عامة يمكن الاعتماد عليها لمنع الإنجاب في الحالات الخاصة. فما يتعلق بالاستقرار الأسري مثلاً: إذا كانت الحياة الزوجية مبنية على تقوى من الله، فإنه لا يمكن ـ بأي حال من الأحوال ـ أن يكون الأبناء هم السبب الوحيد في دوام العشرة، ولا أدل على ذلك أن كثيراً من الأزواج المؤمنين رغم حرمانهم من نعمة الأولاد، يعيشون حياة مستقرة عكس ما نلاحظه لدى كثير من الناس الذين رزقهم الله البنين والبنات، لكنهم رغم ذلك يعيشون المشاكل التي غالباً ما تعصف باستقرار أسرهم. وهكذا يتضح أن المشكلة قد لا تكون لها أية علاقة بتنظيم الأسرة، وإنما هي مرتبطة بطبيعة العلاقة الجامعة بين الزوجين، هل هي علاقة حب ووئام مبنية على الإيمان بقضاء الله وقدره، أم هي علاقة مرهونة بإنجاب الأولاد؟

وأما ما قد يفضي إليه قبول فكرة تنظيم النسل من انعدام الأخلاق،

---

(1) موقف الشريعة الإسلامية من تنظيم النسل: 252.

وانتشار الفاحشة، فأظن أن الأمر ليس بهذه البساطة؛ لأن هذه المآلات والعواقب الأخلاقية التي قد تعيشها المجتمعات، ليس مردها إلى تنظيم النسل في حد ذاته، وإنما مرجعها بالأساس إلى ضعف الوازع الإيماني الذي يشكل الرادع الحقيقي للإنسان عن السقوط في براثين المنكرات. ورحم الله الشاعر القائل:

لا ترجع الأنفس عن غيها   ما لم يكن منها لها زاجر

وفي الحقيقة، لو سعينا إلى إيجاد هذا الوازع في الأنفس لكفينا التخوف من سوء الأخلاق وانتشار الفاحشة بسبب قبول تنظيم النسل بالنسبة للحالات الخاصة. أما أن يتم رفض هذه الفكرة خوفاً من سوء العاقبة والمآل على المستوى الأخلاقي، فهذا لا يعد في نظري زاجراً أو رادعاً فعلاً، خصوصاً إذا استحضرنا اهتمامات الناس التي تتلاعب بها ـ في الأغلب الأعم ـ عواصف الأهواء، والرغبة في الربح السريع، ولو على حساب الدين، والأعراض، والأنفس، وغيرها من الضروريات الخمس.

وأما عن التخوف من أن يؤول الأمر بسبب تنظيم النسل إلى انعدام التوازن بين فئات المجتمع، فأعتقد أنه إذا بقي الأمر في حدود الحالات الخاصة، ولم يعمم من قبل الدولة من خلال إلزام الأزواج بالامتناع عن الإنجاب، أو تحديده بعدد معين. . . فلن يصل إلى إحداث الخلل وعدم التوازن، إذ بقدر ما يتم التنظيم من قبل البعض، وذلك بإيقاف الولادة لفترة من الفترات قصد المباعدة بين الحملين، أو لسبب من الأسباب المشروعة، فإن هناك من لا يفعل ذلك اعتقاداً منه بضرورة الإكثار من النسل الذي يعتبر عاملاً من عوامل قوة المسلمين وعزتهم، وسبيلاً لحفظ كيان الأمة. وبهذا سوف يستمر التوازن بين نسب المواليد والوفيات ولن يحدث أدنى خلل على تركيبة الهرم الاجتماعي.

واستخلاصاً مما سبق ذكره، يتبين لنا أنه إذا قصد بتنظيم النسل إيقافه من قبل الزوجين لفترة من الفترات، اعتباراً لما قد يؤول إليه الأمر أثناء الحمل والولادة، فلا إشكال في ذلك، ويبقى رأي المؤيدين لتنظيم النسل وفق

هذا المعنى هو الأسلم. أما تلك المآلات التي اعتبرها المعارضون فقد تبين ـ حسب ما سبق توضيحه ـ أنها بعيدة الوقوع، إلا في الحالات الاستثنائية التي لن ترقى إلى اعتبارها منطلقاً لمنع إيقاف الحمل لفترة من الفترات.

لكن، إذا كان المقصود بتنظيم النسل هو تعميم إيقاف الولادة عند حد معين، أو قطع النسل بالكلية، فإن الموقف الأساس الذي يجب اتخاذه هو الاتفاق على المنع دون تردد، وما كان من اعتبار للمآلات فينبغي أن يكون خادماً لهذا الموقف ومعضداً له.



الفصل الثالث

تطبيقات
في المجالين الاجتماعي والسياسي

ثمة قضايا أساسية ذات طابع اجتماعي أو سياسي، وقع الاختلاف حول مشروعيتها؛ وليس ذلك بسبب غياب النصوص الشرعية الواردة في شأنها، وإنما مرد ذلك ـ في أغلب الأحيان ـ إلى طبيعة المآلات التي تنجم عنها أثناء التطبيق. الأمر الذي تولد عنه تأرجح في الموقف منها بين مؤيد ومعارض.

وحتى يتسنى لنا إبراز أهمية أصل اعتبار المآل في تحديد كل موقف على حدة، وذلك بقصد الموازنة والترجيح، آثرت التمثيل بثلاثة نماذج، جعلت الحديث عنها مضمون المباحث التالية:

المبحث الأول: عمل المرأة.

المبحث الثاني: الزواج بالكتابية.

المبحث الثالث: المشاركة السياسية، أو الاشتغال بالعمل السياسي.

المبحث الأول

عمل المرأة

إلى عهد قريب، اعتبر عمل المرأة من القضايا الاجتماعية التي حظيت بنقاش مستفيض من قبل المفكرين والدارسين والكتاب المختصين في علم الاجتماع؛ فانقسم القوم بسبب ذلك إلى فئتين: فئة نادت بحرية المرأة، وطالبت بفتح المجال أمامها قصد الخروج من البيت لمشاركة شقيقها الرجل في مختلف الوظائف والأنشطة المهنية. وفئة أخرى ظلت حبيسة التقاليد والموروثات الاجتماعية، فعارضت كل دعوة تروم إخراج المرأة من بيتها وإدماجها في محيطها الاجتماعي والاقتصادي.

لكن المتأمل الآن في واقع الناس يلحظ أن عمل المرأة ـ من حيث المبدأ ـ لم يعد مشكلاً قائماً، إذ أصبح واقعاً مشاهداً ـ وعمت به البلوى ـ، وفتحت الميادين والمجالات كلها أمام المرأة لاحتضانها، ولم يعد من اللائق ـ والحالة هذه ـ إثارة النقاش حول هذا الموضوع بصيغة «من مع أو ضد عمل المرأة؟» بعد ما أصبح مكسباً من المكاسب التي أطبق الصمت عليها، ولكن الأهم والأفيد هو محاولة تحديد أهم المفاسد التي من المتوقع أن يؤول إليها خروج المرأة للعمل، وذلك بغية التخطيط المحكم لتجاوزها.

وحتى نتمكن من تحقيق ذلك كله ـ بإذن الله ـ فضلت تناول الموضوع من خلال المطالب التالية:

* المطلب الأول *

المقصود بعمل المرأة

إن المقصود بعمل المرأة أثناء إطلاقه هو ما تقوم به خارج بيتها من أعمال وظيفية أو مهنية «كأن تعمل في المدرسة أو الإدارة أو المعمل أو تتجر

في السوق، أو غير ذلك من مجالات العمل ومواطنه في المجتمع، ويلزم من عملها هذا أن تخالط الرجال وتظهر لهم، ولذلك فهي تدخل فيمن يسميها الفقهاء بالمتجالة؛ أي: التي تتجلى وتظهر للناس بحكم وضعها فيهم واعتيادها الخروج»[1].

ولكن نلاحظ أثناء مناقشة هذا الموضوع، أن الباحثين والدارسين في مختلف التخصصات غالباً ما يميزون بين نوعين من هذا العمل:

أحدهما: العمل الذي تخرج إليه المرأة مضطرة تحت أعباء تمويل بيتها، والنفقة على أبنائها عند فقدان العائل (الوالد أو الزوج أو الأقارب أو الدولة)، إذ بمقتضى النظر إلى السبب يزول إشكال الخروج إلى العمل ويحمل هذا الأمر على محمل الضرورة الشرعية التي سوغت إباحته في الشرع الإسلامي[2]، لكن بقواعد وضوابط أساسية حتى لا يؤول إلى محاذير وعواقب سيئة.

وثانيهما: العمل الذي تخرج إليه المرأة وهي غير مضطرة، وبيان ذلك أن كثيراً من النساء يفضلن مزاولة مختلف الأعمال الوظيفية أو المهنية لا لحاجة المجتمع لذلك العمل أو لتلك الوظيفة، ولا لحاجة الأسرة، أو

---

(1) مجلة رسالة المعاهد العددان 13 ـ 14، جمادى الثانية 1422هـ ـ شتنبر 2001م عنوان المقال «عمل المرأة في الميزان من منظور التجربة المغربية» للدكتور محمد الروكي، ص: 28.

(2) إن الأصل في العمل المهني بالنسبة للمرآة هو الندب بشرط توافقه مع مسؤولياتها الأسرية، وذلك اعتباراً للمقاصد التالية:
أ ـ معاونة الزوج أو الأب أو الأخ الفقير.
ب ـ تحقيق مصلحة كبيرة للمجتمع المسلم.
ج ـ البذل في وجوه الخير.
ويصير واجباً في حالين اثنين:
أولهما: حال حاجتها لإعالة نفسها وأسرتها عند فقدان العائل.
وثانيهما: حال أداء ما يكون من الأعمال من فروض الكفاية على النساء لحفظ كيان المجتمع المسلم، وعليها التوفيق قدر الإمكان بين أداء هذا العمل الواجب وبين مسؤوليتها عن بيتها وأطفالها. ينظر: كتاب تحرير المرأة في عصر الرسالة لأبي شقة: 2/ 359 و362.

لضرورة ملحة... ولكن للعمل ذاته وللخروج من بين جدران البيت، والاندماج في ضجيج الحياة، والحق أن هذه الأسباب وغيرها لا تبيح العمل للمرأة، خصوصاً في عصرنا الحاضر حيث تترتب عن ذلك مفاسد ومحاذير كثيرة ـ سنتعرف عن بعضها في المطلب الثاني ـ، أضف إلى ذلك ما أصبح واضحاً من خلال الواقع المعيش «أن المرأة التي تعمل دون حاجة ماسة للعمل من جانب الأسرة تخسر أكثر مما تكسب، ولو جلست يوماً مع نفسها بصدق وموضوعية لتسجل الأرباح والخسائر لأسرعت دون تردد في التفرغ لزوجها ولأولادها ولبيتها...»[1].

وهكذا، واستناداً إلى الرأي الراجح الذي يعتبر أن الوضع الطبيعي للمرأة هو المكوث في البيت للإشراف على تربية أولادها، وإصلاح شؤون بيتها، سأعالج موضوع خروج المرأة في الحالات الاضطرارية، من زاوية إبراز أهم المآلات المترتبة عن ذلك، بغية الحفاظ على المصالح والمكتسبات، وتجاوز المفاسد والمحاذير المتوقعة.

* المطلب الثاني *

تقويم عمل المرأة بالنظر إلى المآل

إنه مما لا شك فيه، أننا إذا أردنا أن نحدد بدقة القيمة الحقيقية لعمل المرأة خارج بيتها، وتوليها للأعمال المهنية والوظائف المختلفة، فلا بد من اعتبار المآلات والعواقب المترتبة عن ذلك، سواء كانت إيجابية أو سلبية.

1 ـ المآلات الإيجابية:

انطلاقاً مما هو مشاهد في واقع النساء العاملات أو الموظفات، يلاحظ أن كل واحدة منهن لا يخلو عملها من ثمرات ومصالح تعود عليها وعلى أسرتها ومجتمعها بالخير، ونظراً لكثرتها سأقتصر في هذا المقام على ذكر بعضها ـ لمجرد التمثيل ـ وهي كالآتي:

---

(1) أسماء أبو بكر، أسرة في مهب الريح: عمل المرأة بين الصواب والخطأ: 17.

* تمكن المرأة العاملة من إعالة نفسها وأولادها أثناء غياب العائل أو المساهمة في تحسين الوضع الاقتصادي للأسرة في الحالات العادية.

* الرفع من المستوى العلمي والثقافي والمساهمة في بناء المجتمع وتطوره.

* القضاء على الفراغ، والابتعاد عن الاشتغال بما لا يعني (الغيبة والنميمة والقيل والقال والمكر بالناس).

* المساهمة في أداء فروض الكفاية، وسد الثغرات التي لا يكفي عدد الرجال الأكفاء لسدها داخل المجتمع، ومن أمثلة ذلك: الطب والتعليم...

* الرفع من المستوى الثقافي والاقتصادي للمجتمع، مما يساعد على مواجهة التحديات الحضارية والثقافية، وحصول الاكتفاء في المتطلبات والحاجيات المعيشية.

ولم يبتعد الدكتور الروكي عن مضمون هذه المنافع حين ذكرها على سبيل الإجمال، وهي[1]:

- الشعور بالذات والثقة بالنفس.
- السعي إلى التعلم وتحسين المستوى الثقافي.
- الشعور بقيمة الوقت والعمل.
- إضافة طاقات وقدرات نسائية إلى قدرات المجتمع.
- تحسين مستوى البيت والمجتمع.
- إيجاد بواعث الإنتاج.

2 ـ المآلات السلبية:

بيد أنه رغم ما قد تجنيه المرأة من منافع ومصالح من جراء خروجها للعمل ومشاركتها الرجل في الوظائف والمهن، إلا أن الأمر في النهاية قد يؤول إلى حصول أضرار ومفاسد كثيرة، تكون لها الآثار السلبية على حياة

(1) ينظر: مجلة رسالة المعاهد (مرجع سابق)، ص: 30.

المرأة نفسها، وعلى الاقتصاد والمجتمع بصفة عامة، ومن هذه المآلات نذكر ما يلي:

• **حصول مضاعفات سلبية على صحة المرأة العاملة:**

وعن هذا تقول الباحثة هند محمود الخولي: «إن دخول المرأة في ميدان العمل له تأثير كبير على حالتها النفسية والصحية فالملاحظ أن نسبة كبيرة من العاملات يعانين من الإرهاق والتوتر والقلق الناتج عن المسؤوليات الكبيرة الملقاة على عاتقهن والموزعة بين المنزل والزوج، والأولاد والعمل...»[1].

• **مزاحمة الرجل والتسبب في بطالته:**

إن المرأة بانخراطها في ميدان العمل المهني أو الوظيفي تكون قد زاحمت شقيقها الرجل في ميدان نشاطه الطبيعي، إن لم تكن قد نازعته في حقه، مما يفضي إلى التقليل من فرصه في العمل، وانتشار البطالة في صفوف الشباب، الأمر الذي يتسبب في شيوع كثير من الآفات الاجتماعية الخطيرة، نذكر منها مثلاً: العزوف عن الزواج، وممارسة أنواع الإجرام من سرقة ونهب وقتل وتناول للمخدرات...

• **استغلال المرأة العاملة:**

إنه غالباً ما تتعرض المرأة العاملة للاستغلال البشع من قبل المسؤول المباشر عليها في العمل. ومن مظاهر ذلك مثلاً استغلالها مادياً، فهي في كثير من الأحيان تقوم بأعمال مضنية طيلة مدة طويلة مقابل أجر زهيد، أو بدون تسهيلات اجتماعية مناسبة لأنوثتها وعاطفتها...

وهناك الاستغلال الجنسي الذي يبدأ بمجرد ما يتم قبول المرأة للعمل باسم أنوثتها، لا باعتبارها عضواً داخل المجتمع، وإنساناً يمتلك قدرات وإمكانيات وطاقات ترشحه للقيام بالدور المنوط به... ثم يبلغ هذا النوع من الاستغلال مداه حتى يصل إلى حد التحرش الجنسي، والتهديد بالطرد من العمل.

---

(1) عمل المرأة: ضوابطه، أحكامه، ثمراته: دراسة فقهية مقارنة: 306.

• **غياب التوازن في الحياة الأسرية:**

وأقصد بذلك انعدام الاستقرار الأسري الذي يحصل بسبب انشغال كل من الزوج والزوجة بالعمل خارج البيت، وبسبب قلة فرص الاجتماع مع الأولاد، إذ غالباً ما يأتي كل واحد منهما وهو مرهق فلا يجد من يخفف عنه آثار الإرهاق اليومي، مما يكون له تأثير سلبي على العلاقة الزوجية وعلى تربية الأبناء الذين غالباً ما يكون مصيرهم الانحراف وإتباع سبل الرذيلة نظراً لغياب الموجه والمراقب داخل البيت، وبالرغم من أن كثيراً من النساء العاملات حاولن أن يتجاوزن هذا المشكل باستجلاب الخادمات، إلا أن الأمر ظل على حاله، إن لم نقل إزداد سوءاً لأنه لا يمكن لأحد أن يقوم مقام الأم في بيتها ورعاية أولادها. ومن هنا لا نستغرب إذا وجدنا من يصف عمل المرأة غير الاضطراري بالخيانة العظمى في حق الأولاد نظراً لما يعانونه من حرمان وإهمال وتسيب يكون مآله ضياع مستقبلهم.

• **إزدواجية الأدوار:**

إن المرأة بانخراطها في ميدان العمل تصبح مضطرة للقيام بأدوار مختلفة وفق معايير محددة: فهي في البيت مطالبة بأداء واجبها نحو زوجها وأولادها طبقاً لمعايير معينة، وهي كذلك في عملها خارج البيت تكون مأمورة بإنجاز مهام وتكاليف وفق شروط ومقاييس محددة، وبهذا يصبح من اللازم عليها أن تكون الزوجة الدافئة، والأم الرؤوف وكذلك العاملة أو الموظفة النشيطة دون أن تفشل في أداء أي دور من هذه الأدوار. لكن المتتبع لأحوال النساء العاملات أو الموظفات يلحظ أنه من الصعب التوفيق بين هذه الأدوار، خصوصاً أثناء تزاحم الواجبات، مما يؤدي إلى التفريط في جانب من الجوانب ولقد تحدث الدكتور الروكي عن خطورة هذا المآل حين قال: «للمرأة وظائف حياتية في البيت لا يمكن الاستغناء عنها فيها، ولا سيما ما يتعلق منها بواجبها نحو زوجها وأبنائها ولا يمثل هذا كله إلا جبهة واحدة هي الجبهة الداخلية، وتوازيها بالنسبة لعملها جبهة أخرى خارجية، هي عملها في المجتمع، فهذه الوظائف والأعمال قد تتزاحم وتتكاثر عليها، وقد يصل هذا

التزاحم أحياناً إلى حد التعارض، وحينئذ إذا لم تحسن الموازنة والترجيح، ولم تخبر نظام الأولويات، كانت النتيجة: طغيان بعض الأعمال على بعض، ثم ضياع ما قد يكون البيت أو المجتمع أحوج إليه مما بقي في يدها!»[1].

• ظهور آفات اجتماعية كثيرة:

إن الراتب الشهري الذي تحصل عليه المرأة جعلها ـ في الأغلب الأعم ـ تشعر بالاستقلال المادي الأمر الذي تسبب في بعض المفاسد الاجتماعية، نذكر منها مثلاً:

□ المطالبة بالطلاق لأبسط الأسباب: إن أخطر ما تصل إليه بعض النساء العاملات هو الإعجاب بالنفس والشعور بالغرور، الأمر الذي يؤثر على سلوكهن وتصرفاتهن، ويظهر ذلك من خلال عدم الاكتراث بمن حولهن ولو كانوا أزواجاً، إذ بمجرد ما يحصل بينهم سوء تفاهم، يغيب الصلح ويظهر التعالي بغير حق، مما يفضي بهن إلى المطالبة بالطلاق دون تقدير للعواقب، وذلك لشعورهن بعدم الحاجة إلى من ينفق عليهن ناسيات أو متناسيات أن الجانب المادي ليس هو المحدد الأساس في الحياة بصفة عامة.

□ المطالبة بالمساواة مع الرجل في كل شيء: الأمر الذي أثر في العلاقة الزوجية إذ تحولت من علاقة تكامل وانسجام، إلى علاقة تطاحن ونفور، وآل ذلك كله في النهاية إلى الرفض القاطع للمقومات، وإلى التنازع على السيادة داخل البيت، وإلى غير ذلك من المآلات التي جعلتها بعض الجمعيات النسوية التغريبية عبارة عن مطالب حقيقية، وفي صالح المرأة لكنها في حقيقتها عبارة عن مفاسد تؤذن بالقضاء على بنية الأسرة المسلمة.

□ تفشي العلاقات غير المشروعة بين الرجال والنساء، وذلك نتيجة التحرر من الأخلاق والفضائل الإسلامية، وسيادة الطابع المادي الذي غالباً ما تظهر آثاره على حياة المرأة العاملة من خلال مبالغتها في الاهتمام بالمظاهر والأشكال على حساب كل ما يساهم في تحقيق المقاصد النبيلة الأمر الذي

---

(1) مجلة رسالة المعاهد (مرجع سابق) ص: 32.

تسبب في الفتن، وإثارة المشاعر والعواطف ولم يعد للقيم والأخلاق الإسلامية أدنى وزن، إذ غابت العفة والحشمة والوقار، وحلت محلها العلاقات غير المشروعة.

* المطلب الثالث *

ضوابط أساسية لتجاوز أغلب المآلات السلبية لعمل المرأة

لقد تبين لنا من خلال ما سبق أنه إذا كان لعمل المرأة خارج بيتها مصالح وإيجابيات فإنه كذلك قد يؤول ـ في بعض الأحيان ـ إلى كثير من المفاسد والسلبيات، وتبعاً لهذا الأمر أجد نفسي ملزماً بالإجابة عن سؤال مفاده: **ما هو السبيل إلى الحفاظ على المصالح وتجاوز أغلب المفاسد التي قد يؤول إليها عمل المرأة؟**

وقبل الجواب عن هذا السؤال، أرى من الضروري التذكير بأمر جوهري، وهو أن الشرع الإسلامي أباح للمرأة الخروج من بيتها لممارسة أي عمل من الأعمال الوظيفية أو المهنية إلا ما دل الدليل على حرمة ممارستها له[1]. ومنشأ ذلك كله ـ كما أسلفنا قبل ـ أن المرأة قد تضطر للعمل بسبب

---

(1) أصدرت اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء والدعوة بالسعودية فتوى برقم: 4127 بتاريخ 11 ذي القعدة 1401هـ بشأن عمل المرآة هذا نصها: السؤال: ما حكم عمل المرآة؟ وما المجالات التي يجوز للمرآة أن تعمل فيها؟ الجواب: «ما اختلف أحد في أن المرأة تعمل، ولكن الكلام إنما يكون عن المجال الذي تعمل فيه، وبيانه: أنها تقوم بما يقوم به مثلها في بيت زوجها وأسرتها من طبخ وعجن وخبز وكنس وغسل ملابس وسائر أنواع الخدمة والتعاون التي تتناسب معها في الأسرة، ولها أن تقوم بالتدريس والبيع والشراء والصناعة من نسيج وصبغ وغزل وخياطة ونحو ذلك إذا لم يفض إلى ما لا يجوز شرعاً من خلوتها بأجنبي، أو اختلاطها برجال غير محارم اختلاطاً تحدث منه فتنة، أو يؤدي إلى فوات ما يجب عليها نحو أسرتها دون أن تقيم مقامها من يقوم بالواجب عنها ودون رضاهم، وبالله التوفيق». فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والافتاء: 119 ـ 120، جمع وترتيب صفوت الشوادفي.

غياب العائل، أو لحاجة المجتمع إلى عملها، أو لسبب من الأسباب المشروعة وفي هذه الحالات لا ينبغي منعها من الخروج للمشاركة مع أخيها الرجل في عملية النهضة والبناء الاجتماعي، ومما يسوغ ذلك أن المرأة في عهد النبوة شكلت النموذج الحقيقي في ذلك، إذ ساعدت الرجل في القيام بكثير من الأعمال والمهام العظيمة سواء أثناء السلم أو الحرب؛ فقد كانت إلى جانبه في الرعي، والزراعة، والتجارة، . . . وقامت كذلك بتضميد الجراح، وعلاج المرضى، وخدمة الجيش الإسلامي أثناء الغزوات، لكن هذا كله لا ينبغي أن يفهم منه أدنى تعارض مع الرأي الذي رجحنا قبل، والقاضي باعتبار البيت هو المكان الطبيعي لعمل المرأة، على أساس أنها إذا قامت به حق القيام وصرفت له ما يستحقه من الاهتمام لم يبق لديها وقت تصرفه في أي عمل آخر.

ولهذا الأمر شرع الإسلام كثيراً من الحوافز التي تضمن للمرأة راحتها وسعادتها إن بقيت في بيتها ترعى حماه، وتقوم على أموره، ومن هذه الحوافز نذكر ما يلي[1]:

أ ـ النفقة: فقد جعلها الشرع الإسلامي واجبة على الزوج في حق زوجته، ويتضح ذلك من خلال قوله تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡۚ﴾ [النساء: 34] وقوله ﷻ: ﴿لِيُنفِقۡ ذُو سَعَةٖ مِّن سَعَتِهِۦۖ وَمَن قُدِرَ عَلَيۡهِ رِزۡقُهُۥ فَلۡيُنفِقۡ مِمَّآ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُۚ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفۡسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَاۚ سَيَجۡعَلُ ٱللَّهُ بَعۡدَ عُسۡرٖ يُسۡرٗا ٧﴾ [الطلاق: 7] وقوله عليه الصلاة والسلام: «**إذا أنفق الرجل على أهله يحتسبها فهو له صدقة**»[2].

وانطلاقاً من مضمون هذه النصوص يتبين أن النفقة الواجبة على الزوج في حق زوجته تشكل حافزاً أساسياً بالنسبة للمرآة على الاهتمام بشؤون بيتها،

---

(1) ينظر: كتاب عمل المرأة وموقف الإسلام منه لعبد الرب نواب الدين، ص: 93 وما بعدها.

(2) صحيح البخاري: 1/ 30، كتاب الإيمان، باب ما جاء أن الأعمال بالنية والحسبة ولكل امرئ ما نوى، رقم الحديث: 55.

وعدم الرغبة في الخروج للعمل إلا في الحالات الضرورية.

ب ـ **مشاركة الرجل أهله في أعمال البيت**: إذ كان رسول الله ﷺ القدوة الحسنة في ذلك، فعن الأسود بن يزيد: «سألت عائشة رضي الله عنها. ما كان النبي ﷺ يصنع في البيت؟ قالت: كان يكون في مهنة أهله، فإذا سمع الأذان خرج»[1].

وفي هذا خير محفز للمرأة على استمرارها في أداء الواجبات داخل بيتها قبل التفكير في العمل خارجه.

ج ـ **إعفاء المرأة من بعض التكاليف الشرعية**: مثل الجهاد، وتولي الإمامة العظمى... أو مثل تلك الفرائض التي أعفيت منها في أوقات محدودة، وأعني بذلك الصلاة والصيام أثناء الحيض والنفاس، وكذلك الحج مع غير محرم.

وهكذا، إذا نحن أضفنا هذا الإعفاء الذي تكرم به الرب سبحانه على المرأة إلى مجموع الحوافز أو الضمانات السابقة، سنلحظ أن الشرع الإسلامي قصد من وراء ذلك تكريمها وتشجيعها على المكوث في بيتها لأداء مهمتها الأساسية في الحياة، والمتمثلة في إسعاد الزوج وتربية النشء تربية حسنة في جو ينعم بالسعادة وراحة البال، ولا يكدر صفوه أي تعب أو فساد يكون مصدره العمل خارج البيت.

وبعد هذا كله، نعود إلى الجواب عن السؤال السابق، وهو: في حالة اضطرار المرأة للقيام بالعمل خارج البيت، ما هو السبيل الأمثل للحفاظ على المكتسبات والمصالح، ثم لتجاوز أغلب المآلات والعواقب الفاسدة؟

في الحقيقة، لما أباح الشرع الإسلامي للمرأة العمل خارج البيت لم يترك الأمر دون ضبط وتقييد، بل حدد لذلك ضوابط وقواعد أساسية قصد من ورائها الوصول إلى تحقيق الثمرات والنتائج المرجوة دون السقوط فيما يمكن أن يؤول إليه عملها من محاذير ومحظورات شرعية. وهذا ما أشارت إليه

(1) فتح الباري: 9/ 633، كتاب النفقات، باب خدمة الرجل في أهله، رقم الحديث: 5363.

الباحثة هند الخولي حين قالت: «وقد شرعت هذه الضوابط لسد الذرائع إلى الفساد، وإغلاق الأبواب التي تهب منها رياح الفتنة، فتجر صاحبها إلى الإباحية، والانحلال الخلقي، والانطلاق وراء الشهوات، ولأن في التزام المرأة العاملة الضوابط التي فرضها الله ﷻ، والتمسك بآداب الإسلام وإرشاداته الفاضلة، ونظمه الحكيمة، صلاح الفرد وسعادة المجتمع التي هي الغاية السامية للشريعة الإسلامية الغراء»(1).

ولما كانت هذه الضوابط كثيرة، بل إنها تقل وتكثر بحسب الواقع الذي تعيش فيه المرأة العاملة، فإنني ههنا سأذكر بعضها فقط، محاولاً التركيز على ماله علاقة بواقعنا المعيش. ومن أهم هذه الضوابط ما يلي:

1 ـ الحصانة الذاتية:

إن المقصود بهذا الضابط هو وقوف المرأة العاملة مع ذاتها لمعرفة مواطن الخلل قصد معالجتها، وذلك حتى تكون قادرة على مواجهة كل العواقب الفاسدة التي يمكن أن تترتب عن خروجها للعمل. وفي تقديري لن يتأتى لها ذلك إلا من خلال أمرين اثنين:

أولهما: التربية الروحية والسلوكية:

لقد تبين من خلال الواقع المعيش أنه إذا أرادت المرأة الخروج للعمل، فلا بد لها أن تكون على قدر لا يستهان به من التربية الروحية والتشبع بمكارم الإسلام وفضائله وأخلاقه. لكنها إذا تساهلت في ذلك أو لم تستدرك النقص الذي تشعر به فإنها لا محالة ستكون عرضة للعواصف، وطعمة للعابثين، وفريسة للشيطان وحزبه.

إن هذا النوع من التربية مصدره البيت والتنشئة الأسرية. فبقدر ما يكون اهتمام الوالدين ـ وخصوصاً الأم ـ بالبنت متزناً، ومبنياً على قيم الإسلام وآدابه، تكون الآثار والعواقب إيجابية، ويعود ذلك على الأسرة والمجتمع

---

(1) عمل المرأة: ضوابطه ـ أحكامه ـ ثمراته: 126.

بالخير العميم. لكن إذا كان التساهل وعدم الاكتراث هو ما يميز العلاقة مع البنت داخل البيت، فإنها غالباً ما تفشل في أول مرة تخرج فيها للعمل. وأقصد بذلك أنها قد تحظى بالمنصب والجاه، وتحصل على المال الكثير، لكنها قد تكون غير متزنة، وغير مكترثة بالمثل والأخلاق الإسلامية فتخسر الشرف والعرض والسمعة والكرامة، وتكون قدوة سوء لزميلاتها... وبذلك يحصل العبث وتنتفي الرغبة في نهضة المجتمع وتنميته في جميع المجالات.

وبناء على ما سبق، أصبح من الضروري إيلاء الأهمية القصوى لتربية البنات ـ إلى جانب البنين ـ روحياً وسلوكياً، وذلك من أجل الاطمئنان على أحوالهن، وعلى ما قد يؤول إليه أمرهن أثناء الخروج للعمل. ورحم الله العلامة علال الفاسي القائل:

البنت مثل الطفل، إن أصلحته صلحت وإلا كنت أنت المجرما

ربوا الفتاة على المعالي إنها إن هذبت تلج السبيل الأقوما

وثانيهما: التسلح بالعلم:

إذا أرادت المرأة العاملة أن تحصن ذاتها، فينبغي ألا تقتصر على التربية الروحية أو السلوكية، بل لا بد لها من التكوين العلمي الذي يقيها السقوط في براثين الجهل وأخطاره، خصوصاً ـ وكما هو معلوم ـ أن تطبيق الإسلام والتخلق بأخلاقه وفضائله يحتاج إلى العلم بأحكامه ومبادئه، كما يحتاج إلى العلم بمحل تنزيله وتطبيقه.

وتبعاً لهذا أصبحت المرأة بصفة عامة، والعاملة على وجه الخصوص ملزمة بالعلم بدينها، وبالعلم بواقعها.

أما عن العلم بالدين، فهي محتاجة إليه قصد تحديد الحكم الشرعي لنوع العمل الذي تزاوله، ولمعرفة حقوقها وواجباتها وفق ما تحدده مرجعيتها الدينية، وكذلك لضبط خطواتها وتصرفاتها، ولترشيد سيرها من خلال الاحتكام إلى نصوص الشريعة الإسلامية ولله در الدكتور الروكي القائل: «فهذا التكوين الإسلامي وهذا الفقه الديني العام هو الذي يضع لها الأرضية الصلبة التي تستقر عليها شخصيتها فكراً وسلوكاً وتوجهاً. ومن شأن هذا التكوين

أيضاً أن يكسبها قدراً من التدين تتحصن به، وتتميز به في انخراطها الاجتماعي العام، وولوجها أسلاك العمل في المجتمع، وبدونه تكون كالريشة في مهب الرياح»[1].

وأما عن العلم بالواقع، فالمقصود به أن تكون المرأة العاملة على علم بمحيطها الذي تتحرك فيه سواء تعلق الأمر بالشارع، أو بمكان العمل، وذلك لمعرفة كيفية التعامل مع الغير، وضبط خطوات التحرك قصد الوصول إلى الهدف المنشود المتمثل في المشاركة الفعالة في بناء المجتمع وتقدمه.

أما إذا جهلت المرأة العاملة هذه الأمور كلها فإن حياتها داخل العمل وخارجه ستؤول ـ لا قدر الله ـ إلى مفاسد كثيرة تند عن الاستدراك.

2 ـ ارتداء اللباس الشرعي[2]:

اتفق الفقهاء على وجوب اللباس الشرعي للمرأة حين خروجها من البيت إلى العمل أو غيره صيانة لها وحفظاً من أصحاب القلوب المريضة، وحتى لا تصبح مفتونة أو فاتنة بجسدها، أو لباسها...

وإنني ههنا لا أريد أن أتحدث عن اللباس الشرعي من الناحية الفقهية، فكل ذلك قد سبقت إليه. وقلما تجد كتاباً جعل موضوعه الحجاب، أو اللباس الشرعي، أو الزي الإسلامي إلا وتحدث عن ذلك بإسهاب، أو بشكل مقتضب. ولكن قصدي الأساس هو إبراز أهمية هذا الضابط في صيانة حرمة المرأة العاملة، وإبعادها عن السقوط في تلك المآلات الفاسدة التي يمكن أن تترتب عن عملها.

---

(1) مجلة رسالة المعاهد، العددان الثالث عشر والرابع عشر، ص: 34.

(2) لم أقل «ارتداء الحجاب» لاختلاف الفقهاء في كيفيته تبعاً لاختلافهم في مسألة تحديد العورة؛ إذ هناك من ذهب إلى اعتبار بدن المرأة كله عورة، وأن ستره واجب، وكشف أي شيء منه حرام إلا أن تدعو إليه الحاجة، في حين ذهب آخرون إلى أن بدن المرأة كله عورة ما عدا الوجه والكفين. ينظر: بداية المجتهد: 1/ 83. وخروجاً من هذا الخلاف اخترت عبارة «ارتداء اللباس الشرعي» لما تحمله من تعميم.

في البداية، لا بد من الإشارة إلى أن اللباس الشرعي الساتر المتعفف، المعتدل المتواضع، الذي توفرت فيه جميع الشروط التي اتفق عليها جمهور الفقهاء[1]، لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يعرقل عمل المرأة، واندماجها في شتى مجالات الحياة، بل على العكس من ذلك إننا أصبحنا نرى النساء اللواتي يرتدين اللباس الشرعي في كثير من المواقع التي كانت حكراً على الرجال ما عدا تلك التي يمنعن من ولوجها، أو لا تليق بكرامتهن.

إن المرأة العاملة حينما ترتدي اللباس الشرعي تكون أولاً قد استجابت لأمر ربها. ثم تكون ثانياً قد أعلنت عن هويتها وانتمائها إلى الإسلام، وتكون كذلك قد وضعت حداً لكل أنواع الغواية والاستغلال، ولكل الضغوط والتعسفات. أو بعبارة جامعة تكون قد أمنت الفتنة: فتنة الجسد، وفتنة اللباس، وفتنة العلاقات المشبوهة.

وفي هذا كله مصلحة كبرى لها ولمجتمعها. يقول عبد الرب نواب الدين: «وإذا كانت المرأة العاملة اليوم تتعرض للفتنة أو تعرض غيرها لذلك، كألا تأمن على نفسها من إيذاء الآخرين، أو يخشى على المجتمع من الانحراف وفشو الرذيلة، وجب إزالة الأسباب، وإلا حرم على المرأة أن تزاول العمل المفضي إلى المحظور»[2].

---

(1) وليس المقصود باللباس الشرعي ما بدأنا نراه عند كثير من الإناث اللواتي يرتدين لباساً يسمونه حجاباً وما هو كذلك لعدم توفره على الشروط المتفق عليها. يقول الدكتور عبد الكبير العلوي المدغري: «نعم، الواجب على المرأة أن تختار من اللباس ما يستر جسدها وما لا يكون لاصقاً واصفاً لأعضائها وما لا يكون شفافاً كاشفاً عن لحمها؛ لأن ذلك يخالف أدب الحشمة والوقار والعفة. ولها أن تلبس بعد مراعاة ذلك ما تشاء من أنواع اللباس الذي يناسب ذوقها وعصرها، ويؤدي إلى رضا نفسها وإشباع رغبتها، وأن تضع خماراً على رأسها وتضربه على عنقها وصدرها وتخرج لمباشرة أعمالها بكامل الحرية دون تبرج ولا تعمد لإظهار الزينة. ويكون في نفس الوقت متفقاً مع أخلاق المرأة المسلمة وعفتها ووقارها». المرأة بين أحكام الفقه والدعوة إلى التغيير: 269.

(2) عمل المرأة وموقف الإسلام منه: 118.

وعلى العموم فإن ضابط ارتداء اللباس الشرعي يقي المرأة بصفة عامة، والعاملة خارج بيتها على وجه الخصوص من الانزلاق في المنحدر الخطير الذي يتميز بتلك المنافسة الاستعراضية الدائمة ـ سواء على مستوى الزي أو الجسد ـ مما يكلف المرأة العاملة في بعض الأحيان راتبها الشهري أو أكثر. إضافة إلى استهلاك الوقت والتفكير في الزينة والتبرج قصد تلبية رغبات أشباه الرجال، وتحقيق الأطماع المادية للمؤسسات التجارية والإعلامية والسياحية.

من جانب آخر، إن للباس الشرعي ـ حسب تصريحات كثير من النساء العاملات ـ مزايا كثيرة، يمكن إجمالها فيما يلي:

أ ـ الرد على كل من يدعي أن ارتداء اللباس الشرعي في حد ذاته مانع للمرأة من مزاولة الأعمال الوظيفية أو المهنية، وحائل دون مشاركتها الفعالة والإيجابية إلى جانب شقيقها الرجل في بناء المجتمع والسير به نحو التقدم والازدهار.

ب ـ إنه يحمي المرأة العاملة من مضايقات مرضى القلوب من الرجال في الشارع وأماكن العمل، ويساعدها على مراقبة نفسها وضبط أقوالها وتصرفاتها.

ج ـ إنه يساعدها على إبراز شخصيتها وقدراتها وطاقاتها الخلاقة، ويؤهلها إلى عدم القبول بالدونية أو الاهتمام بالأشكال والمظاهر على حساب المساهمة في بناء المجتمع وتنميته الحضارية.

د ـ إنه يقيها من الاستيلاب والارتماء في أحضان الغرب، الأمر الذي يجعلها في منأى عن المخططات التي ترمي إلى إفساد المجتمعات الإسلامية من خلال الدعوة إلى التحرر المقيت من المثل والأخلاق والمبادئ الإسلامية.

وانطلاقاً من هذه المزايا ـ وما لم يذكر منها كثير ـ تظهر لنا أهمية ارتداء اللباس الشرعي، أولاً: من جهة الحفاظ على المصالح التي تجنيها المرأة من عملها خارج البيت، وثانياً: من خلال منعه للمفاسد التي يمكن أن تترتب عن خروج المرأة للعمل.

3 ـ الاستئذان في الخروج للعمل:

إن المقصود بهذا الضابط هو أن تطلب المرأة الإذن من زوجها أو أبيها أو من يتولى أمرها. والهدف من ذلك هو تحسيسها بأنها ليست وحيدة، وأنها مسؤولة عن كل ما قد يصدر عنها في عملها أو خارجه؛ لأن الشعور بمراقبة الأبوين أو الولي ـ فضلاً عن الإحساس بمراقبة الله ﷻ ـ يجعل المرأة العاملة تقدر مآلات تصرفاتها وأقوالها وتستعين بمن استأذنته في بادئ أمرها كلما وقع لها مشكل أو طرأ لها طارئ أثناء العمل أو خارجه. يقول عبد الرب نواب الدين: «اقتضت حكمة الله جل شأنه أن يجعل الرجل حامياً وراعياً للمرأة، يحرص على مصالحها، ويتكبد مشاق الحياة ليعولها... وهو بعد ذلك مسؤول أمام الله عنها وأمام المجتمع أتم المسؤولية... وثمة نصوص قرآنية تقر ذلك وتؤكده، منها: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾ [النساء: 34]، و﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ قُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا﴾ ... [التحريم: 6].

ومن هنا، كان على المرأة أن تستأذن وليها «أباً أو زوجاً» في العمل والتكسب»[1].

ونحن نتحدث عن ضابط الإذن للمرأة بالخروج للعمل لا بد من التمييز بين المتزوجة وغيرها:

فإذا كانت المرأة العاملة متزوجة فقد صار من الواجب عليها طلب الإذن من زوجها، إذ من حقه عليها طاعته كما أن من حقها عليه دفع مهرها والنفقة عليها. وصدق الله ﷻ القائل: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: 228]. ومن مظاهر طاعة الزوجة لزوجها أن تقوم برعاية شؤون بيته وأولاده. لكن إذا كانت عاملة وأرادت الخروج فعليها أن تستأذنه، فقد جاء عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما أن امرأة من خثعم أتت رسول الله ﷺ، فقالت: يا رسول الله! أخبرني ما حق الزوج على الزوجة؟ فإني امرأة أيم، فإن استطعت، وإلا جلست أيماً، قال: «**حق الزوج على الزوجة إن سألها نفسها وهي على ظهر**

---

(1) عمل المرأة وموقف الإسلام منه: 118 ـ 119.

بعير أن لا تمنعه نفسها، ومن حق الزوج على الزوجة أن لا تصوم تطوعاً إلا بإذنه، فإن فعلت جاعت وعطشت ولا يقبل منها، ولا تخرج من بيتها إلا بإذنه، فإن فعلت لعنتها ملائكة السماء وملائكة الرحمة وملائكة العذاب حتى ترجع»، قالت: لا جرم لا أتزوج أبداً[1].

أما إذا لم تكن متزوجة، فإنه لا يجوز لها الخروج للعمل إلا بإذن الأبوين، أو من يتولى أمرها. ولقد ربط الفقهاء هذا الإذن بالجهات التالية[2]:

أ ـ جهة النفقة:

إذ لما كانت نفقة البنت الفقيرة واجبة على الأب، تبعاً لقوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: 233]، فقد أصبح من اللازم على من تريد الخروج للعمل أن تستأذن الأب لأنه هو الذي يعطف عليها ويقدر مصلحتها.

ب ـ جهة الولاية:

ذهب الفقهاء إلى أنه في حالة غياب الأب يصبح الولي هو المسؤول، ويصير واجباً على البنت بمقتضى ذلك أن تستأذنه إذا أرادت الخروج لمزاولة أي عمل وظيفي أو مهني.

ج ـ من جهة البر والصلة:

انطلق الفقهاء من هذا الاعتبار الذي يجمع البنت بوالديها، فقالوا: بضرورة استئذانهما عندما تريد الخروج من البيت لمزاولة عمل ما أو غيره، قياساً على استئذانهما أثناء الخروج للجهاد في سبيل الله؛ فقد روي عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما إنه قال: جاء رجل إلى النبي ﷺ فاستأذنه في الجهاد، فقال: «**أحي والداك؟**». قال: نعم، قال: «**ففيهما فجاهد**»[3]. وروي عن أبي

---

(1) كشف الأسرار عن زوائد البزار: 2/ 177.

(2) ينظر: كتاب عمل المرأة: ضوابطه، وأحكامه، وثمراته: دراسة فقهية مقارنة: 150 وما بعدها.

(3) صحيح البخاري: 3/ 1094، كتاب الجهاد، باب الجهاد بإذن الأبوين، رقم =

سعيد الخدري ﷺ أن رجلاً هاجر إلى رسول الله ﷺ من اليمن، فقال: «**هل لك أحد باليمن؟**» فقال: أبواي، فقال: «**أذنا لك؟**» قال: لا، قال: «**ارجع إليهما فاستأذنهما، فإن أذنا لك فجاهد وإلا فبرهما**»[1].

وفي ختام الحديث عن هذا الضابط لا بد من الإشارة إلى أن القول به والتأكيد عليه لا ينقص من قدر المرأة العاملة، بل العكس هو الصحيح، إذ ينم ذلك كله عن الاهتمام البالغ الذي تتمتع به المرأة من قبل أبويها أو من يتولى أمرها، وتبعاً لهذا إذا فهمت المرأة العاملة ضابط الإذن فهما سوياً، وتعاملت معه بإيجابية فإنه لا محالة سيشكل لها مصدر فخر واعتزاز أمام غيرها، وسيكون لها بمثابة عامل قوة يؤهلها لتجاوز كثير من المفاسد التي قد تترتب عن خروجها للعمل خارج البيت.

4 ـ النظر إلى طبيعة العمل:

إن المرأة قبل أن تنخرط في أي عمل وظيفي أو مهني لا بد لها من النظر إلى طبيعته، وذلك حتى لا يؤول بها الأمر إلى نتائج ليست في صالحها، وقد تعود على المجتمع كله بالضرر. وتبعاً لهذا لا بد من مراعاة ما يلي:

أ ـ ألا يكون العمل حراماً، أو مما لا تقبله الأعراف والتقاليد الاجتماعية: لأن المرأة إذا مارست عملاً حراماً فإنها تكون قد بارزت الله تعالى بالمعصية، ومن الأعمال المحرمة التي لا ينبغي للمرأة القيام بها نذكر مثلاً: احتراف الغناء أو الرقص، وممارسة السحر والشعوذة، وغير ذلك. كما أنه لا ينبغي لها أن تنخرط في أعمال لا تحترم الأعراف والتقاليد الاجتماعية المتواضع عليها، وذلك حتى لا ينظر إليها من قبل الغير نظرة احتقار وازدراء وحتى لا تؤثر سلباً على سمعة أسرتها.

= الحديث: 2842؛ وصحيح مسلم: 4/ 1975، كتاب البر والصلة والآداب، باب: بر الوالدين، وأنهما أحق به، رقم الحديث: 2549.

(1) سنن أبي داود: 3/ 17، كتاب الجهاد، باب الرجل يغزو وأبواه كارهان، رقم الحديث: 2530.

ب ـ أن لا يكون العمل مخالفاً لطبيعة المرأة الأنثوية، وأقصد بذلك ضرورة مراعاة خصوصياتها من حيث التكوين الجسماني والاستطاعة الجسدية، فلا ينبغي لها مزاولة عمل شاق يتطلب جهداً مضنياً قد يؤثر على صحتها فتخسر ـ لا قدر الله ـ جسمها وأنوثتها، أو قد يسبب لها أمراضاً مزمنة تحول بينها وبين القيام بدورها الأساس داخل المجتمع. ومن الأعمال التي لا تتانسب مع طبيعتها وخصوصياتها، نذكر مثلاً: العمل في المناجم أو أوراش البناء، أو العمل في الحدادة، أو الصباغة. . . فإن هذه الأنواع من العمل كلها من اختصاص الرجال، وكلما سعت المرأة إلى تحملها، أو كلفها غيرها بذلك، كان مآل عملها ـ في الحقيقة ـ أقرب إلى الهدم والاستخفاف أقرب منه إلى البناء والمساهمة في العمران والاستخلاف في الأرض.

ج ـ ألا يكون عمل المرأة سبباً في بطالة الرجل: وهذا يقتضي ـ قبل السماح لها بالخروج للعمل خارج البيت ـ النظر إلى العواقب والمآلات المترتبة عن ذلك، فإذا كان عملها سيفضي لا محالة إلى تضييق سبل الاكتساب على شقيقها الرجل وجب النظر في حالتها، لاتخاذ الإجراء المناسب، وذلك حتى لا يقع أي اضطراب في نظام المسؤوليات المنوطة بكل فرد منها داخل الأسرة، والمجتمع بصفة عامة.

د ـ ألا يكون العمل على حساب الواجبات البيتية: وهذا يتطلب من المرأة العاملة التوفيق بين المهام التي تقوم بها داخل البيت، وبين عملها في الخارج، ولن يتأتى لها ذلك إلا إذا ابتعدت عن مزاولة العمل الذي يتطلب منها الوقت الطويل او الجهد المضني، وذلك حتى لا يرجع عليها بالسلب، ويكون على حساب قيامها بشؤون بيتها، ورعاية أولادها الرعاية الحسنة. ويزداد الأمر تأكيداً إذا علمنا أن الأصل في عمل المرأة هو الاهتمام بشؤون بيتها، وخدمة زوجها وأولادها. لا أن تبذل جهدها ووقتها فيما هو استثناء. يقول عبد الرب نواب الدين: «يعطي الإسلام الأولوية للبيت من اهتمام المرأة، بل هو الأصل في عملها، ويتطلب البيت منها الكثير من وقتها ووجدانها، لتهب له جوه وعطره، ولتمنح الطفولة النابتة فيه حقها ورعايتها،

وهل في إمكان الأم المكدودة بالعمل المرهقة بمقتضياته، المقيدة بمواعيده (وروتينه) أن تفي بواجباتها البيتية المقدسة على الوجه المطلوب؟؟»[1].

وفي الحقيقة، إن التوفيق بين عمل المرأة المهني أو الوظيفي، وبين عملها داخل البيت ليس رَهيناً بها وحدها، أو بشقيقها الرجل سواء كان زوجاً أو أباً، أو أخاً، أو غير ذلك. بل إن للحكومة المسلمة مسؤولية كبيرة في ذلك، إذا قامت بها أحسن قيام ستكون قد قدمت للمرأة العاملة خدمة جليلية تستطيع من خلالها التوفيق بين مهامها داخل البيت وخارجه. ولقد تحدث عبد الحليم أبو شقة رحمه الله عن هذا الأمر قائلاً: «الحكومة المسلمة مسؤولة عن أمرين أساسيين إزاء عمل المرأة المهني:

أولهما: توفير الأجر المناسب للرجل المتزوج من موظفي الدولة ليتمكن وحده من إعالة أسرته دونما حاجة لقيام امرأته بعمل مهني.

وثانيهما: توفير الظروف المناسبة للمرأة حين تقوم بعمل مهني تابع للدولة»[2].

ولقد ذكر رحمه الله أمثلة كثيرة لواجبات الحكومة المسلمة إزاء المرأة العاملة، نذكر منها ما يلي[3]:

أ ـ مراعاة خصائص كل من المرأة والرجل في اختيار العاملين لمختلف الوظائف في مؤسسات الحكومة. وهذا الأمر يعتمد على دراسات علمية نفسية واجتماعية.

ب ـ إلحاق دور حضانة بالمؤسسات الحكومية ييسر على المرأة رعاية طفلها في الحالات الضرورية، هذا فضلاً عن إنشاء دور حضانة بالأحياء.

ج ـ تأمين الوسائل المعينة على تحقيق آداب لقاء المرأة مع الرجال سواء في المواصلات العامة أو في مكان العمل.

---

(1) عمل المرأة وموقف الإسلام منه: 119.

(2) تحرير المرأة في عصر الرسالة: 2/ 367.

(3) ينظر: نفس المرجع: 2/ 367 ـ 368.

د ـ سن التشريعات اللازمة لتمكين المرأة من الجمع بين رعاية بيتها وأطفالها وبين العمل المهني؛ وذلك مثل منحها عطل مناسبة للولادة، والسماح لها بالعمل نصف الوقت بنصف الأجر أو بأجر كامل في حالة الحضانة، ومثل تقليل مدة العمل بساعة أو نحوها يومياً حتى نوفر عليها معاناة زحام المواصلات وهو في ذروته وقت حضور الموظفين وانصرافهم.

وانطلاقاً مما سبق، يتضح أن السماح للمرأة بالعمل خارج البيت لا إشكال فيه، إذ التخوف على ما قد يؤول إليه حالها حينذاك يمكن تبديده والقضاء عليه من خلال احترامها تلك الضوابط ـ التي سبق ذكرها ـ والمتمثلة في: الحصانة الذاتية، وارتداء اللباس الشرعي، والاستئذان، والنظر إلى طبيعة العمل الذي ستزاوله. . .

وكذلك من خلال البحث الأكيد والمستمر عن صيغ مناسبة للتوفيق بين واجباتها داخل البيت، وعملها الوظيفي أو المهني.

المبحث الثاني

الزواج بالكتابية

إن المرأة الكتابية هي التي تنتسب إلى طائفة أهل الكتاب، الذين يؤمنون بنبي من الأنبياء وبكتاب من الكتب السماوية، وأعني بذلك اليهود والنصارى، دون المجوس[1].

ولقد أباح الشارع الزواج من أهل الكتاب لمقاصد وأهداف سامية، لكن المتتبع لأحوال المسلمين في العصر الحاضر يلحظ أن هذا النوع من الزواج لم يعد يحقق تلك المصالح الشرعية، مما حدا بالفقهاء المعاصرين إلى القول بعدم الإبقاء على الحكم الأصلي القاضي بالإذن الشرعي والافتاء بالكراهة أو المنع تبعاً لخطورة المآلات المترتبة عن ذلك.

ولكي يتسنى لنا توضيح معالم هذا الموضوع ـ بشكل جلي ـ أرى من الضروري معالجته من خلال:

أولاً: التذكير بالحكم الشرعي (الأصلي) للزواج بالكتابية وبأهم الحكم والمصالح التي راعاها الشارع سبحانه من وراء ذلك.

ثانياً: التذكير بمواقف عمر بن الخطاب ﵁ في هذه المسألة.

---

(1) يذهب الإمام الشافعي إلى اعتبار أهل الكتاب هم اليهود والنصارى من بني إسرائيل. ينظر: كتاب الأم: 4/ 259، لكن اشتراط الإسرائيلية لا يصح لأنه وإن كان الخطاب في دعوة موسى، وعيسى ﵉ لبني إسرائيل وحدهم، إلا أن رسول الله ﷺ عد من أهل الكتاب حتى الأمم غير الإسرائيلية التي انتحلت النصرانية، وهذا ما نستشفه من خلال كتابه عليه الصلاة والسلام إلى قيصر الروم أثناء دعوته إلى الإسلام حين ضمنه الآية الكريمة: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾ [آل عمران: 63] رغم أن ذلك الملك وقومه لم يكونوا من بني إسرائيل.

ثالثاً: ذكر المآلات التي اعتبرت من قبل الفقهاء المعاصرين أثناء القول بترك الزواج بالكتابية.

وللإحاطة بمضامين هذه النقط كلها، فضلت الحديث عنها من خلال المطالب التالية:

* المطلب الأول *

الحكم الشرعي الأصلي للزواج بالكتابية

لقد أباح الله سبحانه الزواج بالكتابيات ـ نساء أهل الكتاب ـ من خلال ما جاء في سورة المائدة: ﴿ٱلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ ۖ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ ۖ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَٰفِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِىٓ أَخْدَانٍ ۗ وَمَن يَكْفُرْ بِٱلْإِيمَٰنِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُۥ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٥﴾﴾ [المائدة: 5].

وإذا كان السلف الصالح رضي الله عنهم قد اختلفوا في تأويل هذه الآية كما قال الإمام القرطبي رحمه الله[1]. فإن جمهور الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين من السلف قد حملوها على الإذن العام في التزوج بنساء أهل الكتاب، بل إن جماعة منهم تزوجوا نساء كتابيات ولم يروا في ذلك بأساً؛ فقد تزوج عثمان بن عفان بنت الفرافصة الكلبية وهي نصرانية، وتزوج طلحة بن عبيد الله يهودية من أهل الكتاب أو خطبوهن للزواج[2].

ولقد رأى عبد الله بن عمر رضي الله عنهما رأياً مخالفاً؛ إذ روي عنه أنه كان يقول بتحريم نكاح أهل الكتاب، مستدلاً بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ﴾ [البقرة: 221]. وكان رضي الله عنه إذا سئل عن نكاح الرجل النصرانية أو اليهودية قال: حرم الله المشركات على المؤمنين، ولا أعرف شيئاً من الإشراك أعظم من أن تقول المرأة ربها عيسى، أو عبد من عباد الله[3]. وقد فسر كلمة

---

(1) ينظر: الجامع لأحكام القرآن: 3/ 7 وما بعدها.

(2) ينظر السنن الكبرى: 7/ 172.

(3) الجامع لأحكام القرآن: 3/ 68.

«والمحصنات» بالمسلمات ليصبح معنى الآية بموجب رأيه، إن لكم أيها المسلمون أن تتزوجوا أيضاً اللاتي يدخلن في الإسلام من نساء أهل الكتاب.

إن رأي ابن عمر في هذا الباب غير صحيح لاعتبارات كثيرة، نذكر منها ما يلي[1]:

- إن القرآن الكريم في ذكره الطوائف الثلاث - المشركين والكفار، وأهل الكتاب والمؤمنين - يميز بعضها عن بعض بما لا يدع مجالاً للاشتباه والالتباس.

- إن الله ﷻ قد قال: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾، قبل أن يقول: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ﴾ وليس المراد «بالمؤمنات» اللاتي قد ولدن في الإسلام فحسب، بل المراد بهن كذلك اللاتي قد دخلن في الإسلام تاركات أديانهن السابقة. فلما كان قد أحل الزواج بالمؤمنات عموماً، وفيهن من كن يهوديات أو نصرانيات قبل الإسلام، فأية حاجة اقتضت إذن ذكر «المسلمات من الذين أوتوا الكتاب» بالذات بعدهن؟ والأمر لو كان هكذا لما كان لهذه الجملة أي معنى أبداً.

- إن القول بصحة رأي ابن عمر يقتضي جعل المراد بالآية ﴿وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ﴾ أولئك المسلمين الذي قد دخلوا في الإسلام من اليهودية أو النصرانية، وهذا غير صحيح فتحصل إذن تعميم نفس المعنى على الآية كلها.

- عدم براءة فرق أهل الكتاب من الشرك او الكفر، وذلك لتحريفهم أصل تعاليم موسى وعيسى عليهما السلام.

ولقد علق النحاس على قول عبد الله بن عمر قائلاً: وهذا قول خارج عن قول الجماعة الذين تقوم بهم الحجة؛ لأنه قد قال بتحليل نساء أهل الكتاب من الصحابة والتابعين جماعة؛ منهم عثمان وطلحة وابن عباس وجابر

(1) ذكرها الأستاذ أبو الأعلى المودودي في كتابه: «الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة» 113 وما بعدها.

وحذيفة. ومن التابعين سعيد بن المسيب وسعيد بن جبير والحسن ومجاهد وطاوس وعكرمة والشعبي والضحاك؛ وفقهاء الأمصار عليه[1].

وعلى العموم، يبقى ما ذهب إليه الجمهور هو الراجح لانسجامه مع الحكم الشرعي الذي نصت عليه الآية الخامسة من سورة المائدة. الأمر الذي جعل ابن المنذر يصرح قائلاً: «ولا يصح عن أحد من الأوائل حرم ذلك»[2]. بل لقد صح عن عمر بن الخطاب ﷺ الذي كانت له مواقف مشهودة ـ كما سنرى ـ من زواج بعض الصحابة بالكتابيات ـ أنه كتب إلى زيد بن وهب قائلاً: «إن المسلم ينكح النصرانية، ولا ينكح النصراني المسلمة»[3].

وتجدر الإشارة إلى أن الجمهور الذين قالوا بشمول حكم الإباحة لأهل الكتاب كلهم اختلفوا حول المقصود بـ«المحصنات»؛ إذ هناك من ذهب إلى اعتبار المراد بهن الحرائر دون الإماء، وأجازوا بذلك نكاح كل كتابية حرة عفيفة كانت أو فاجرة[4].

وهناك من ذهب إلى أن المراد بهن العفيفات، وحرموا بذلك نكاح البغايا من الكتابيات. وهو قول عمر، وابن عباس، وابن مسعود، ومجاهد، والشعبي، والضحاك والسدي والحسن، والنخعي، وغيرهم.

ويبقى في نظري الرأي الأخير هو الراجح لأنه بالرجوع إلى كتب التفسير نلحظ أنه ﷻ يقصد بـ«المحصنات» العفائف عن الزنا. وهذا ما أكده الإمام ابن كثير بقوله: «والظاهر من الآية أن المراد بـ«المحصنات»، العفيفات عن الزنا، كما قال تعالى في الآية الأخرى: ﴿مُحْصَنَٰتٍ غَيْرَ مُسَٰفِحَٰتٍ وَلَا مُتَّخِذَٰتِ أَخْدَانٍ﴾ [النساء: 25]»[5].

---

(1) الجامع لأحكام القرآن: 3/ 68.

(2) المغني: 7/ 500

(3) سنن البيهقي: 7/ 172، كتاب النكاح، باب ما جاء في تحريم حرائر أهل الشرك دون أهل الكتاب وتحريم المؤمنات على الكفار.

(4) الأم: 4/ 258، 59/ 8.

(5) تفسير القرآن العظيم: 2/ 32، في ظلال القرآن: 2/ 848.

لكن في الحقيقة، لا مانع من جعل المقصود بـ«المحصنات» كلا المعنيين، ليصبح التفسير: والحرائر العفائف من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم. خصوصاً وأن الأمر لا يعدو أن يكون ـ والله أعلم ـ مجرد تحفيز على اختيار الأفضل من نساء أهل الكتاب. ولن يتم ذلك إلا إذا كان الزواج بالكتابية المحصنة؛ أي: العفيفة الشريفة.

وكيفما كان الحال، فإن الاختلاف بين العلماء لا ينبغي أن ينسينا حكمة الشارع سبحانه من وراء إباحة الزواج بالكتابية، والتي يمكن تلخيص مظاهرها فيما يلي:

أ ـ ترغيب المرأة الكتابية في الدين الإسلامي:

لأنه ـ كما هو معروف ـ بمقتضى الزواج يخلو الزوج بزوجته، ويسر إليها بما في ضميره، ويفضي إليها بما كمن في صدره، وما استقر في نفسه... فيستطيع بذلك كسب ودها، وتصبح مهيأة لسماع حديثه، وقبول نصائحه وتوجيهاته، فيبدأ في توضيح ما خفي عليها من محاسن الإسلام، وتفسير ما جهلت من مبادئه وتعاليمه، وكشف مزاياه الغامضة. وغالباً ما تجد هذه الأمور في نفس الزوجة قبولاً، فتتأثر بما ألقى الزوج في روعها، وتميل إلى اعتناق الدين الإسلامي. وقد يساعد على ذلك ما جبلت عليه المرأة من رقة الطبع، وما عرفت به من سرعة التأثر. يقول الإمام الأكبر محمود شلتوت: «وقد أبيح له ـ أي: للزوج المسلم ـ أن يتزوج بغير المسلمة الكتابية، ليكون ذلك التزوج بمثابة رسول من رسل المحبة والألفة، فيزول ما في صدرها للإسلام من جفوة، وتتلقى من حسن معاملة زوجها المسلم لها ـ وهي كتابية تخالفه في دينه ـ محاسن الإسلام وفضائله عن طريق عمل مباشر، تجد أثره في راحتها وحريتها الدينية وحصولها على حقوق الزوجية كاملة غير منقوصة، وهذه حكمة الإسلام في إباحة التزوج بالكتابية»[1].

(1) الفتاوي: دراسة لمشكلات المسلم المعاصر في حياته اليومية العامة: 278 ـ 279.

ب ـ التقريب بين المسلمين وأهل الكتاب:

من الأمور البدهية أن المسلمين تجمعهم بأهل الكتاب أمور أساسية: فالكل يدين بإلاه ويعتقد الوحدانية، والكل يؤمن بكتاب منزل، ورسول كريم، فمن أجل ذلك لم يحظر الدين الإسلامي موادة أهل الكتاب وصلتهم، ولم يحرم الاختلاط بهم ومعاشرتهم، بل إنه شجع ذلك أيما تشجيع، والدليل على ذلك إباحة الزواج من نسائهم لعلمه سبحانه ـ وهو علام الغيوب ـ ما في ذلك من آثار حميدة، يأتي في مقدمتها حصول التقارب، وكشف النقاب عما عسى أن يكون مستقراً في أذهان أهل الكتاب من شكوك تجاه المسلمين، أو عالقاً بأفكارهم من أوهام حيال الدين الإسلامي. يقول الدكتور يوسف القرضاوي: «إن الكتابية ذات دين سماوي في الأصل، فهي تشترك مع المسلم في الإيمان بالله وبرسالته، وبالدار الآخرة، وبالقيم الأخلاقية، وبالمثل الروحية التي توارثتها الإنسانية عن النبوات، وذلك في الجملة لا في التفصيل طبعاً، وهذا يجعل المسافة بينها وبين الإسلام قريبة؛ لأنه يعترف بأصل دينها، ويقر بأصوله في الجملة، ويزيد عليها ويتممها بكل نافع وجديد»[1].

ج ـ توسيع دائرة التسامح والألفة وحسن العشرة بين الفريقين:

في الحقيقة، إن هذا العنصر مرتبط بسابقه، بل هو جزء منه، إذ بفضل ما يحصل من تقارب بين المسلمين وأهل الكتاب ـ من خلال الزواج ـ تستطيع المرأة الكتابية نقل الصورة المشرفة عن المسلمين إلى غيرها من أهل ملتها، فتشيع بذلك المعاني الإسلامية، من ألفة، ومحبة، وتسامح، وحسن عشرة. . . ، وتتوثق الصلات، مما يفضي في الأخير إلى التأثير الإيجابي الذي يتوج باعتناق الإسلام من قبل الأقارب والأصدقاء.

---

(1) فتاوى معاصرة: 2/ 103.

* المطلب الثاني *

منع عمر بن الخطاب ﷺ بعض عماله من الزواج بالكتابيات ومدى اعتباره المآل

إذا كان الحكم الشرعي يقضي بإباحة الزواج بالكتابيات، وإذا كان عمر بن الخطاب ﷺ قد قال بذلك في الحالات العادية، كما سبقت الإشارة إلى ذلك من خلال كتابه إلى زيد بن وهب، حين قال له: «إن المسلم ينكح النصرانية، ولا ينكح النصراني المسلمة»[1]. فإنه رضوان الله عليه لم يبح ذلك لبعض عماله، كما أثبتت كثير من الروايات، نذكر منها ما يخص حذيفة ﷺ أثناء زواجه باليهودية:

فعن الصلت بن مهرام قال: سمعت أبا وائل يقول: تزوج حذيفة ﷺ يهودية فكتب إليه عمر ﷺ أن يفارقها، فقال إني أخشى أن تدعوا المسلمات وتنكحوا المومسات[2].

وفي سنن سعيد بن منصور أن حذيفة تزوج بيهودية فكتب إليه عمر طلقها، فكتب إليه لم؟ أحرام هي؟ فكتب إليه: لا، ولكني خفت أن تعاطوا المومسات منهن[3].

- وعن ابن سيرين: أن حذيفة تزوج يهودية فقال له عمر في ذلك: فقال: أحرام هي؟ قال: لا، ولكنك سيد المسلمين ففارقها[4].

- وعن قتادة أن حذيفة نكح يهودية في زمن عمر، فقال عمر: طلقها فإنها جمرة، قال: أحرام هي؟ قال: لا، فلم يطلقها حذيفة لقوله، حتى إذا كان بعد ذلك طلقها[5].

---

(1) سبق تخريجه في الصفحة 427.

(2) السنن الكبرى: 7/ 172.

(3) سنن سعيد بن منصور: 1/ 193، باب نكاح اليهودية والنصرانية، رقم الأثر 716.

(4) نفسه: 1/ 193 ـ 194، رقم الأثر: 718.

(5) مصنف عبد الرزاق، 6/ 78. رقم الأثر: 10057.

ـ وروى ابن جرير الطبري بسنده إلى سعيد بن جبير أنه قال: «بعث عمر بن الخطاب إلى حذيفة، بعدما ولاه المدائن، وكثر المسلمات: أنه بلغني أنك تزوجت امرأة من أهل المدائن من أهل الكتاب، فطلقها. فكتب إليه: لا أفعل حتى تخبرني أحلال أم حرام؟ وما أردت بذلك؟ فكتب إليه: لا، بل حلال، ولكن في نساء الأعاجم خلابة، فإذا أقبلتم عليهن غلبنكم على نسائكم، فقال: الآن، فطلقها»[1].

ـ وروى الإمام محمد بن الحسن الشيباني عن إبراهيم عن حذيفة «أنه تزوج بيهودية بالمدائن، فكتب إليه عمر: أن خل سبيلها، فكتب إليه: أحرام يا أمير المؤمنين؟ فكتب إليه عمر: أعزم عليك أن لا تضع كتابي هذا حتى تخلي سبيلها، فإني أخاف أن يقتدي بك المسلمون فيختاروا نساء أهل الذمة لجمالهن، وكفى بذلك فتنة لنساء المسلمين!»[2].

إن المتأمل في مضامين هذه الروايات كلها يلحظ أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه منع الصحابي الجليل حذيفة بن اليمان رضي الله عنه وغيره من العمال، من الزواج من الكتابيات اعتباراً للمآلات والعواقب التي قد تترتب عن ذلك، ومنها:

- نكاح المومسات منهن ـ أي: العواهر ـ وفيه من المفاسد والآثار السلبية ما لا يخفى، نذكر منها مثلاً، ضياع الأولاد بإفساد تربيتهم وأخلاقهم تبعاً لتنشئتهم في محاضن الفساد والفجور، وتأثرهم بمفاهيم وطقوس غريبة عن دين آبائهم. وهذا مجمل ما تضمنته الرواية التي جاء فيها: «ولكني أخاف أن تعاطوا المومسات».

- التأثير السلبي على عموم الرعية الخاضعين لنفوذ المتزوج بكتابية، ويتضح ذلك جلياً إذا علمنا أن الناس عادة ما يقلدون ولاتهم وأمراءهم، وبالأحرى إذا تعلق الأمر بصحابة رسول الله ﷺ وولاة عمر بالمدائن. وهذا

---

(1) تاريخ الطبري: 3/ 588.

(2) كتاب الآثار: 75.

ما بينته الروايتان: «لا، ولكنك سيد المسلمين» و«فإني أخاف أن يقتدي بك المسلمون فيختاروا نساء أهل الذمة لجمالهن».

• تعنيس المسلمات، وتركهن بلا زواج، بسبب انصراف الرجال المسلمين عنهن، والتزوج بغيرهن من نساء أهل الكتاب. وهذا ما عبرت عنه الروايتان: «إني أخشى أن تدعوا المسلمات وتنكحوا المومسات» و«لكن في نساء الأعاجم خلابة، فإذا أقبلتم عليهن غلبنكم على أزواجكم».

إن الناظر إلى هذه المآلات يتبين له ـ بدون شك ـ مدى خطورتها على حياة المسلمين عامة، وعلى نسائهم خاصة. الأمر الذي جعل عمر بن الخطاب ﷺ يبادر إلى منع ولاته من الزواج بالكتابيات. ولقد ساعده على ذلك فهمه العميق لمقاصد الدين، واستيعابه الدقيق لواقع المسلمين، وحسن التقدير لمآلات تصرفات ولاته، ومدى تأثيرها على حياة الرعية.

وبالجملة، فقد كانت المصلحة، واعتباراً للمآل المبني على قاعدة سد ذرائع المفاسد والأضرار التي قد تلحق بالمسلمين، هي ديدن الفاروق ﷺ أثناء إقدامه على منع ولاته من الزواج بالكتابيات. وهذا ما بينه الدكتور محمد بلتاجي حين قال: «لقد كان عمر في هذا المنع يتحرى مصلحة المجتمع الإسلامي. ولا شك في أن لولي الأمر أن يمنع من بعض المباحات، إذا رأى أن الإقدام عليها يؤدي بالمجتمع إلى مفاسد كبيرة، يجب سد الطريق أمامها. وقد رأى عمر أن الفساد سيشمل قطاعات كبيرة من المجتمع الإسلامي إذا أقدم المسلمون على التزوج من الكتابيات، ففيه فتنة المسلمات، وسكن المسلمين إلى من لا يطمئن عمر إلى أخلاقهن، وهن ـ على أية حال ـ ممن يحملن مفاهيم دينية تخالف مفاهيم الإسلام، ويقمن بطقوس دياناتهن بما يتضمنه من اتصالهن الدائم برجال دينهن...»[1] وقبل الفراغ من الكلام عن موقف عمر بن الخطاب ﷺ من الزواج بالكتابية، لا بد من الإشارة إلى ما يلي:

---

(1) منهج عمر بن الخطاب في التشريع: 343.

أولاً: إنه لا بد من تأكيد القول بأن عمر رضي الله عنه ـ مثله مثل جمهور المسلمين ـ قال بإباحة الزواج بالكتابيات[1]، إلا أنه لما اعتبر المآلات والعواقب التي قد تترتب عن زواج ولاته بهن، قال بالمنع. ومستنده في ذلك كله مراعاة المصلحة العامة وسد الذرائع.

ثانياً: إن ما أقدم عليه الفاروق رضي الله عنه لا يمكن اعتباره بأي حال من الأحوال إلغاء للنصوص الشرعية أو نسخاً لها[2]. وإنما هو نوع من أنواع تقييد المباح، أو إيقاف العمل به في فترة من الزمن، وفي حالات خاصة، ولظروف استثنائية تحقيقاً للمصلحة العامة. فإذا زالت تلك الظروف وجب الرجوع إلى الحكم الأصلي الذي نصت عليه الآية الخامسة من سورة المائدة. «وهنا يكون موقف عمر هو التدخل لـ«تقييد المباح». ومثل هذا التقييد للمصلحة من حق ولي أمر المسلمين وهو تقييد مؤقت ومعلل، ولصحابة كبار يعتبرون أسوة لعامة الناس، ومثل هذا للإمام العادل الذي يلجأ إليه في سياسة الرعية»[3].

ثالثاً: إن عمر بن الخطاب رضي الله عنه لم يكن هو الوحيد الذي قال بعدم اطراد حكم الإباحة في مسألة الزواج بالكتابية، بل لقد سار على نهجه كثير من فقهاء الأمة الذين قالوا بالكراهة، سواء منهم الأئمة الأعلام[4] أو الفقهاء المعاصرين، ومستند الكل في ذلك هو اعتبار المآل.

---

(1) يذهب الإمام القرطبي إلى اعتبار الرواية التي تحدثت عن هذا القول ـ وقد سبق ذكرها ـ أصح إسناداً من غيرها. ينظر: الجامع لأحكام القرآن: 3/ 68.

(2) إذ ينطلق بعض المغرضين مما قام به عمر بن الخطاب رضي الله عنه للقول بجواز إلغاء النصوص الشرعية القطعية، ناسين أو متناسين أن ذلك من باب المستحيلات التي لا يمكن لأي كان القيام به بعد انقطاع الوحي واكتمال التشريع واستقرار الأحكام.

(3) الدكتور يوسف القرضاوي، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها: 209.

(4) لم يخرج أئمة المذاهب الأربعة رحمهم الله عن القول بالجواز الذي أطلقه القرآن الكريم في مسألة الزواج بالكتابية، لكنهم رغم ذلك لم يترددوا في القول بالكراهة إذا كان الأمر يفضي إلى مآلات وعواقب سلبية. ينظر: كتاب المدونة الكبرى: 2/ 306 ـ 307، والأم: 5/ 10، والمغني: 7/ 130، والمبسوط: 5/ 50.

* المطلب الثاني *

ذكر المآلات التي اعتبرت من قبل الفقهاء المعاصرين عند القول بمنع الزواج من الكتابيات

قبل عرض أهم المآلات التي اعتبرت من قبل الفقهاء المعاصرين أثناء القول بمنع الزواج بالكتابية لا بد من التذكير بأساس جوهري يتمثل في حقيقة الزواج في الإسلام، فهو فضلاً عن كونه عقداً مقدساً يربط بين رجل وامرأة غايتهما الإحصان والعفاف، فهو كذلك يمثل وجهاً من أوجه العبادة ـ بمفهومها الشمولي ـ التي يتقرب بها العبد إلى خالقه.

وهو من جانب آخر ـ يشكل المنطلق الحقيقي لبناء الأسرة والمجتمع، ولإخراج الأمة الصالحة التي تقوم بالبناء وحمل الأمانة. وإلى هذا كله أشار الأستاذ عبد المتعال الجبري قائلاً: «إن الشارع لا يريد أن يحقق بالزواج المصالح الدنيوية والعمرانية، فحسب، بل يريد أن يحقق به المصالح الدنيوية والروحية معاً، يريد أن يستعين به في إصلاح الأخلاق، وفي تطهير المجتمع من الرذائل. وفي إقامة نظام إسلامي خالص للمجتمع. وفي إخراج أمة مؤمنة بالله عاملة على إعلاء كلمته...»[1].

ولما كان الزواج في الإسلام يتضمن هذه المعاني العظيمة، فإن الفقهاء المعاصرين ـ مثل غيرهم الذين سبقوهم بإحسان ـ اشترطوا ضرورة تأسيسه على التقوى والكفاءة بين الزوجين.

وسعياً منهم لتحقيق هذا الشرط، فإنهم لما أرادوا الحديث عن مسألة الزواج بالكتابية في وقتنا الحاضر، لم يكتفوا فقط بالرجوع إلى الحكم الشرعي الذي نطق به القرآن الكريم، والقاضي بالإباحة، وإنما نظروا إلى الواقع وملابساته، فتوصلوا إلى أن الأمر في حالة وقوعه سيفضي غالباً إلى عواقب ومآلات سلبية، نذكر منها:

---

(1) الزواج بغير المسلمات فقهاً وسياسة: 30 ـ 31، والإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة لأبي الأعلى المودودي: 120 ـ 121.

1 ـ تعنيس المسلمات:

إذا انتشر الزواج بالكتابيات في وقتنا الحالي فإنه سيؤدي إلى تعنيس الفتيات المسلمات، وتتضح معالم هذا المآل ـ بشكل واضح ـ كلما استحضرنا تلك المظاهر التي تعرفها أغلب المجتمعات الإسلامية، من قبيل كثرة عدد البالغات سن النكاح، وقلة عدد القادرين على أعباء الزواج من الرجال المسلمين. . . بالإضافة إلى انضباط أغلب المسلمات لمقتضى الحكم الشرعي القاضي بحرمة زواج المسلمة بغير المسلم.

والمتتبع لأقوال فقهاء الإسلام يلحظ أنهم جميعاً اعتقدوا إباحة الزواج بالكتابية بمنزلة الرخصة[1]. وما كانوا يقصدون أبداً أن يصبح هذا الأمر عاماً بين المسلمين، وذلك حتى لا تكثر العانسات في المجتمعات الإسلامية فيؤول بهن الأمر ـ عندما تسد أمامهن سبل الحلال ـ إلى ارتكاب الحرام، يقول الدكتور يوسف القرضاوي: «فإذا أصبح التزوج بغير المسلمات ظاهرة اجتماعية مألوفة، فإن مثل عددهن من بنات المسلمين سيحرمن من الزواج، ولا سيما أن تعدد الزوجات في عصرنا أمراً نادراً، بل شاذاً، ومن المقرر المعلوم بالضرورة أن المسلمة لا يحل لها أن تتزوج إلا مسلماً، فلا حل لهذه المعادلة إلا بسد باب الزواج من غير المسلمات. . . وإلا كانت النتيجة ألا يجد بنات المسلمين ـ أو عدد كبير منهن ـ رجلاً مسلماً يتقدم للزواج منهن، وحينئذ تتعرض المرأة المسلمة لأحد أمور ثلاث:

(أ) إما الزواج من غير مسلم، وهذا باطل في الإسلام.

(ب) وإما الانحراف، والسير في طريق الرذيلة. وهذا من كبائر الإثم.

(ج) وإما عيشة الحرمان الدائم من حياة الزوجية والأمومة. . .»[2].

---

(1) ومن أسباب الترخص ههنا، نذكر مثلاً: إذا وقع شخص في حب امرأة كتابية وشغف بها، أو كان المسلم في بلد لا توجد فيه امرأة مسلمة وخاف على نفسه السقوط في الحرام إذا بقي على العزوبة. . .

(2) فتاوي معاصرة: 2/ 100.

2 ـ الأثر السلبي على الأولاد:

إن زواج المسلم بالمرأة الكتابية غالباً ما يكون له التأثير البين والخطير على تربية الأبناء وأخلاقهم: فهم يتأثرون بسرعة بسلوك أمهم وتصرفاتها أمامهم؛ وذلك أثناء قيامها بشعائرها الدينية، وطقوسها الاعتيادية، أو إبان شربها الخمر وأكلها لحم الخنزير، أو أثناء حضورها الحفلات المختلطة والسهرات الماجنة. . . الأمر الذي يجعل هؤلاء الأولاد يشبون على تبلد الحس والمشاعر الإسلامية كلما ديست حرمات الدين الإسلامي، أو خولفت تعاليمه، فيصبحون مع مرور الأيام لا يحسون بغيرة أو نخوة تدفع بهم إلى مقاومة من يستهزئ بمقدسات أمتهم، وترى وجوههم حينذاك لا تتمعر خشية من الله واستحياء.

وتزداد مشكلة تنشئة الأبناء خطورة إذا كانت إقامتهم بوطن الأم الكتابية، «فهم يفتحون أعينهم ـ وهم في مقتبل العمر ـ على عادات وأخلاق ومعاملات بعيدة عن الإسلام ومنهجه؛ فهم يترددون على مدارس الكفار، ويعاملون أولادهم، ويتتلمذون عليهم، فيتطبعون بطباعهم، ويصعب بعد ذلك إقناعهم بالالتزام بأوامر الإسلام سيما إذا كان الأب قليل الاهتمام بالناحية الدينية. . .»[1].

3 ـ التأثر بعادات وتقاليد أهل الكتاب:

انطلاقاً مما هو مشاهد في الواقع المعيش، فإنني لا أعدو الحقيقة إذا قلت: إنه في الأغلب الأعم من يتزوج بالكتابية ـ رغم كثرة عدد الفتيات المسلمات ـ تجده ناظراً إلى أحوال أهل الكتاب نظرة انبهار وإكبار. الأمر الذي يفضي به إلى التأثر بعاداتهم وتقاليدهم. ومحاولة تقمص شخصيتهم والتخلق بأخلاقهم ليعتبروه واحداً منهم، وأنى له ذلك!. . . وأعتقد أن مصدر هذا كله راجع إلى الجهل بالدين الإسلامي، وعدم الاعتزاز بالانتماء إليه،

---

(1) جميل محمد بن مبارك، نظرية الضرورة الشرعية: 398.

والشعور بالنقص أمام زوجته الكتابية مما يجعله متبعاً ومقلداً، لا مؤثراً وفاعلاً، فتراه راضياً بالدونية، ومعتبراً الاستقرار بديار أهل الكتاب مصدر فخر واعتزاز. والتشبث بعاداتهم وأفكارهم وتقاليدهم مظهر تمدن وازدهار. وكم يعجبني ههنا الاستشهاد بكلام الدكتور محمد مصطفى شلبي حين نبه قائلاً: «فانظر معي ـ يرعاك الله ـ إلى ما وقع فيه المسلمون الآن من عدهم هذا الفعل من مفاخرهم، حتى أضحى الرجل الذي يحوز أجنبية موضع إجلالهم، موسوماً عندهم بأنه عريق في المدنية!. وعلى العكس من ذلك من يتزوج المسلمة يوسم بالتأخر وعدم مسايرته لناموس التقدم، والرقي في نظرهم. ثم انتقل بعد ذلك لترى وتسمع نتيجة الاندفاع في هذا التيار الجارف؛ تحكم في الرقاب، خروج عن حدود الإسلام بالخضوع لعادات غير إسلامية، وانعكاس الآية بتفلت القوامة من يد الرجل بعد أن ملكه الله إياها، وجعلها درجة التفضيل بينه وبين المرأة؛ وهم مع ذلك يكابرون الحقيقة متعللين بما لا يجدي نفعاً»[1].

ولقد آل الأمر بكثير من المسلمين، من جراء تضخم هذا الإحساس عندهم، إلى الاستقرار بديار أهل الكتاب، والبقاء مع أزواجهم في أوطانهن وبين أهليهن، والاندماج معهم، ومشاركتهم عاداتهم وتقاليدهم... الأمر الذي جعلهم مع مرور الزمن ينسون الدين والأهل والوطن، وكل ما يذكرهم بالأصول العريقة التي تربطهم بأمتهم العربية الإسلامية. وكانت عاقبة أمرهم ـ بعد ذلك ـ: خضوعاً للضغوط والإغراءات التي حملتهم على التجنس بجنسية أهل الكتاب، وفي ذلك ما لا يخفى من المخاطر والآثار السلبية.

4 ـ قطع صلة الرحم:

إن ما يميز مضمون هذا المآل عن السابق؛ كونه لا يخص المسلم الذي تزوج امرأة كتابية واستقر نهائياً ببلدها، وإنما يخص أولئك المهاجرين الذين يذهبون إلى ديار أهل الكتاب قصد متابعة الدراسة، أو البحث عن العمل، أو

(1) تعليل الأحكام: 44.

غير ذلك، فيطول مكوثهم هناك، ثم يعود أحدهم متزوجاً بامرأة كتابية تخالفه الدين، واللغة، والعادات والتقاليد. . . فإذا قبلت الاستقرار معه في بلده الأصلي، غالباً ما تخلق له مشاكل اجتماعية كثيرة، يأتي في مقدمتها النفور من تصرفات أهله وأقاربه التلقائية، مما يفضي بها - في أحسن الأحوال - إلى عدم الاكتراث بزياراتهم؛ إذ لا ترحب بهم، ولا تكرمهم، ولا تتجاذب معهم أطراف الحديث، فيشعرون بالغربة داخل بيت إبنهم. الأمر الذي يؤدي بهم إلى عدم التفكير مرة أخرى في الزيارة. ويكون المآل عبارة عن قطع لصلة الرحم.

5 - التجسس على المسلمين:

إن الفقهاء المعاصرين، أثناء رصدهم لأهم المآلات التي يمكن أن تترتب عن الزواج بالكتابية، لم يهملوا الأضرار السياسية التي مثلوا لها بما قد تقوم به المرأة الكتابية من تجسس على المسلمين، إذ من المتوقع استغلالها في بيت الزوج المسلم للاضطلاع بمهمة التجسس وتنفيذ الدسائس والمخططات على الدولة الإسلامية ورموزها السياسيين، وقد تتغلغل في المجتمع الإسلامي من خلال احتكاكها بالمسلمين، وتقديم يد العون والمساعدة لهم، وذلك حتى لا يفتضح أمرها أثناء تزويد قومها بالأسرار والمعلومات الحساسة، بل الأكثر من ذلك قد تبلغ من المكر والدهاء ما يؤهلها لاسغلال زوجها قصد أداء مهمتها التجسسية، وجعله أداة طيعة لتنفيذ مخططاتها: وقد يتحقق لها ذلك بأدنى جهد عقلي عندما يكون الزوج ضعيف التدين، وشغوفاً بحبها الذي يورده المهالك - في الغالب - من حيث لا يشعر.

واعتباراً لهذا المآل الخطير ارتأت بعض الدول منع مسؤوليها في السياسة والجيش من الزواج بالكتابيات[1]. ولا غرابة في ذلك، إذا علمنا ما تفعله النساء الكافرات كلما أصبحن متحكمات في قلوب أرباب الترف، وأصحاب النفوذ في المجتمعات العربية الإسلامية. ونظراً لخطورة هذا المآل

---

(1) ينظر: السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها: 209.

على أمن الدولة الإسلامية وأسرارها، لم يتردد بعض الباحثين المعاصرين في الدعوة إلى إيقاف الزواج بالكتابيات. ومن هؤلاء مثلاً الدكتور فتحي الدريني الذي عبر قائلاً: «هذا، ويمكن القول بأن التزوج بالأجنبيات الكتابيات، يجب أن يوقف، ويمنع في عصرنا الحاضر، بالنسبة لرجال السلك السياسي والعسكري على الخصوص، خشية تسرب أسرار الدولة إلى ما ينتمين إليه من دول قد تكون معادية، أو دول مناصرة لدول معادية لنا، أو خشية التأثير على أزواجهن باتخاذ سياسة معينة لا تتفق ومصلحة الدولة الإسلامية، في حين أنها تتلاءم مع مصلحة بلادهن، وما شرع التزوج بالأجنبيات في الشريعة الإسلامية ليفضي إلى هذا المآل المحرم قطعاً، بتحريم التسبب فيه»[1].

وقبل ختام هذا المبحث لا بد من التنبيه على أمور ثلاثة وهي:

أولاً: اعتباراً لتلك الأضرار والمفاسد التي قد يؤول إليها زواج المسلم بالكتابية في العصر الحاضر، ذهب كثير من الفقهاء المعاصرين إلى المطالبة بمنعه، ومن هؤلاء ـ مثلاً ـ الإمام محمود شلتوت القائل: «إذا كان الله قد حرم على المسلمة أن تتزوج بالكتابي، صوناً عن التأثر بسلطان زوجها وقوامته عليها، فإن الإسلام يرى أن المسلم إذا شذ عن مركزه الطبيعي في الأسرة يوجب منعه من التزوج بالكتابية، ويوجب في الوقت نفسه على الحكومة ـ التي تدين بالإسلام ومبادئه في الزوجية، وتغار على قوميتها وشعائرها في أبنائها ـ أن تضع لهؤلاء الذين ينسلخون عن مركزهم الطبيعي في الأسرة حداً يردهم عن غيهم. . . »[2].

والناظر إلى واقع المسلمين المتزوجين بنساء أهل الكتاب في العصر الحاضر، يلحظ أن أغلبهم ـ إلا من رحم الله ـ قد وقعوا فيما حذر منه صاحب النص؛ إذ شذوا عن مركزهم الطبيعي داخل الأسرة، وذلك بالانسلاخ عن حقهم في القوامة، حتى أصبحوا تابعين لأزواجهم الكتابيات يأتمرون

---

(1) المناهج الأصولية: 35.

(2) الفتاوي: دراسة لمشكلات المسلم المعاصر في حياته اليومية العامة: 279 ـ 280.

بأوامرهن، ويتأثرون بعقائدهن. . . الأمر الذي يجعلنا نقول ـ بدون تردد ـ بضرورة منع من يرغب من أمثال هؤلاء في الزواج بالكتابيات.

ومن الذين توصلوا إلى مثل هذا الرأي: ـ بعد معاينة دقيقة ـ الدكتور يوسف القرضاوي الذي خلص إلى القول: «ومن هنا نعلم أن الزواج من غير المسلمات في عصرنا ينبغي أن يمنع سداً للذريعة إلى ألوان شتى من الضرر والفساد. ودرء المفسدة مقدم على جلب المصلحة، ولا يسوغ القول بجوازه إلا لضرورة قاهرة أو حاجة ملحة وهو يقدر بقدرها»[1].

ولقد عبر عن نفس الرأي كثير من الباحثين المعاصرين، نذكر منهم ـ للتمثيل فقط ـ الدكتور أحمد الريسوني، القائل: «فمثلاً الزواج بالكتابيات جائز لا شك فيه، لكن إذا أصبح يفضي حتماً أو غالباً إلى محرمات ومفاسد راجحة الاعتبار، فإن منعه والافتاء بتحريمه في الحالات المؤدية إلى المفاسد والأضرار المعتبرة يصبح لازماً وصواباً، كما في زواج ذوي المناصب الخطيرة في الدولة بيهوديات أو نصرانيات يصبحن أداة تجسس وإفشاء لأسرار الدولة. . .

وكما في الزواج الذي يفضي إلى تنشئة الأبناء على اليهودية أو النصرانية أو اللادينية، وكذلك إذا كان الزوج المسلم نفسه ضعيف الإسلام بحيث يجره زواجه بالكتابية إلى الاستسلام لها ولدينها ولعادتها، فينسى دينه ويندفع إلى شرب الخمر وأكل الخنزير وترك الصلاة والصوم. فلا شك أن النظر الشرعي المقاصدي هنا يقتضي إعمال سد الذريعة ومنع الزواج أو تحريمه في أمثال هذه الحالات»[2]. وكذلك الأستاذ عبد المتعال الجبري الذي خلص بعد ذكر كثير من الاعتبارات إلى القول «وبهذا يستبين أن الزواج بالكتابيات في بلادنا يؤدي إلى مفاسد تقتضي سن القوانين لحظره، حرصاً على الاستقرار والأمن الوطني. . .»[3].

---

(1) فتاوي معاصرة: 104.

(2) الفكر المقاصدي، قواعده وفوائده: 107.

(3) الزواج بغير المسلمات: فقهاً وسياسة: 109.

ثانياً: لما كان القول بمنع زواج المسلم بالكتابية مرتبطاً أشد الارتباط بتلك المآلات الفاسدة، فقد أصبح لزاماً الابتعاد عن التعميم والتنزيل الآلي للحكم، ومراعاة كل حالة على حدة. ومما يؤكد مضمون هذا التنبيه ما جاء في مصنف عبد الرزاق: «أن حذيفة نكح يهودية في زمن عمر، فقال عمر: طلقها فإنها جمرة، قال: أحرام هي؟ قال: لا، فلم يطلقها حذيفة لقوله، حتى إذا كان بعد ذلك طلقها»[1]. وفيما رواه الطبري بسنده إلى شقيق، أنه قال: تزوج حذيفة يهودية، فكتب إليه عمر: «خل سبيلها» فكتب إليه: أتزعم أنها حرام فأخلي سبيلها؟ فقال: لا أزعم أنها حرام، ولكن أخاف أن تعاطوا المومسات منهن»[2].

إن امتناع حذيفة عن الاستجابة لعمر ﷺ منذ البداية ـ مع أن طاعته مطلوبة ـ راجع بالدرجة الأولى إلى أن حذيفة كان يحتاط كثيراً من أن يظن الناس أن نكاح الكتابيات حرام بإطلاق، وهذا اعتقاد باطل لأنه يناقض مقتضى الآية الخامسة من سورة المائدة التي نطقت بالإباحة.

وانطلاقاً مما هو مشاهد من حالات الزواج بالكتابيات في واقعنا الحالي، فإنها لا تعدو أن تكون متأرجحة بين الكراهة والحرمة، أما حكم الإباحة فقلما تجد له حالة ينطبق عليها. وهذا ما أكده الدكتور جميل محمد لما قال: «وعلى هذا فمنع التزوج بنساء أهل الكتاب في العصر الحاضر أقرب إلى روح الشريعة من القول بالإباحة مع الكراهة.

ولكننا لا نملك أن نجعل هذا المنع دائماً، وفي كل الأحوال، وإنما المنع في الحالة التي يتحقق فيها وجود تلك الأمور السابقة، أو يغلب على الظن وقوعها:

فإذا استطاع المسلم أن يتخلص من كل تلك الأمور ـ وإن كان التخلص منها جميعاً صعباً ـ فإن الأمر حينئذ لا تحريم فيه، ولكنه مع ذلك لا يخلو من

---

(1) سبق تخريجه في الصفحة 430.

(2) جامع البيان: 4/ 366 ـ 367.

كراهة، لبقاء الاحتمال المذكور في تعليلات الفقهاء، إلا إذا حملت الضرورة على نكاحهن، فيجوز من غير كراهة...»[1]. ومرة أخرى أؤكد القول: إنه لا يمكن ـ بأي حال من الأحوال ـ تقييد ما أباحه الله إلى أقصى الحدود، ولكن ينبغي تدقيق النظر في كل حالة وقعت، وتقدير كل ضرورة حسب قدرها، مع مراعاة عدم إلحاق الضرر بالمسلمين[2].

ثالثاً: إذا كان علماء الإسلام قد أجمعوا على إباحة زواج المسلم بالكتابية فإن ذلك يبقى مشروطاً ـ على مر العصور والأزمان ـ بعدم ترتب المآلات الآنفة الذكر. أما الزواج بالمسلمة فيبقى هو الأفضل والأولى، خصوصاً إذا تعلق الأمر بامرأة مؤمنة صالحة تقية، لما تحققه لزوجها وأسرتها ـ في الحال والمآل ـ من خير عميم متعدد المناحي والأوجه. يقول خالد محمد عبد القادر: «ويمكن القول: إنه على الرغم من أن إجماع الأمة قد تم على حل الكتابية من حيث الجملة، إلا أن الإجماع أيضاً قد وقع على أن نكاح المسلمة أفضل بكثير من نكاح الكتابية، بل هي أولى لتمام الألفة من كل وجه، إذ أنها تشاركه عقيدته، وفكره، ومنهجه، فتعينه على طاعة ربه، تذكره إذا نسي، وتشحذ همته إذا قصر، وتخوفه بالله إذا هم بمعصية، وتكون له نعم الشريك في إعداد الجيل، فإذا بنى أكملت وحسنت، وإذا غاب عن بيته اطمأن له ولأسرته، وقامت هي بالمهمة كاملة»[3].

---

(1) نظرية الضرورة الشرعية: حدودها وضوابطها: 396 ـ 397.

(2) وأحسب أن الدكتور يوسف القرضاوي أحسن صنعاً لما قيد إباحة الزواج بالكتابية بأربعة قيود، ودعا إلى عدم إغفالها. ونظراً لأهميتها يحسن بي تلخيصها وفق ما يلي:
القيد الأول: التأكد من كونها «كتابية»؛ إذ لا ينبغي الاكتفاء بالنسب، أو بموقع النشأة في ذلك.
القيد الثاني: اشتراط العفاف والإحصان عملاً بقوله تعالى: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ﴾ [المائدة: 6].
القيد الثالث: ألا تكون من قوم يعادون المسلمين ويحاربونهم.
القيد الرابع: ألا يكون مآل الزواج من الكتابية عبارة عن فتنة أو ضرر محقق أو مرجح (المزيد من التفصيل يرجع إلى كتاب: فتاوي معاصرة: 2/ 96 وما بعدها).

(3) من فقه الأقليات المسلمة: 142.

ويبقى بعد هذا كله، ليس من الجائز ـ في نظري ـ الإقدام على الزواج بالكتابية في حالة عدم وجود الضرورة الملحة، وإبان وجود الفتيات المسلمات البالغات سن الزواج. ومما يؤكد هذا الرأي: ما جاء عن أبي الزبير أنه سمع جابر بن عبد الله رضي الله عنهما يسأل عن نكاح المسلم اليهودية والنصرانية فقال: تزوجناهن زمن الفتح بالكوفة مع سعد بن أبي وقاص، ونحن لا نكاد نجد المسلمات كثيراً، فلما رجعنا طلقناهن، وقال: لا يرثن مسلماً ولا يرثهن، ونساؤهم لنا حل ونساؤنا عليهم حرام»[1].

(1) البيهقي: السنن الكبرى: 7/ 172.

المشاركة السياسية، أو الاشتغال بالعمل السياسي

لما كانت التنمية الشاملة هي التي تستهدف نقل المجتمع من واقع اجتماعي، واقتصادي وسياسي معين إلى واقع أفضل منه، فقد كان من أولى اهتمامات الفرد المسلم في حياته اليومية: السعي إلى تنمية مجتمعه تنمية شاملة، وذلك من خلال الاشتغال بكل الوسائل المشروعة والمتاحة.

ولقد ظهر من خلال التتبع لأهم المجالات التي يتم السعي من خلالها إلى امتلاك ناصية التخطيط لتنمية أي مجتمع أن أهم مجال يحظى بالاهتمام الأوفى هو المجال السياسي. إلا أننا إذا حاولنا التركيز ـ فقط ـ على ما هو سائد في المجتمعات العربية الإسلامية ـ وخصوصاً عند المهتمين بالشأن الدعوي ـ سنلحظ تبايناً واضحاً في المواقف تجاه المشاركة السياسية. وأحسب أن أسباب ذلك كثيرة، لكنني في هذا المبحث ـ وحتى أبقى وفياً لموضوع الأطروحة ـ فضلت الاقتصار على إبراز أثر اعتبار المآل في تعدد تلك المواقف.

وقبل القيام بذلك أرى من الضروري البدء أولاً ببيان مفهوم كل من العمل السياسي، والمشاركة السياسية.

❊ المطلب الأول ❊

مفهوم العمل السياسي، والمشاركة السياسية

تأتي كلمة «سياسة» في اللغة بمعنى القيام بالأمر وتدبيره. قال العلامة ابن منظور «وساس الأمر سياسة: قام به.. وسوسه القوم جعلوه يسوسهم. ويقال: سوس فلان أمر بني فلان أي كلف سياستهم... وفلان مجرب قد

ساس وسيس عليه؛ أي: أمر وأمر عليه. . . والسياسة: القيام على الشيء بما يصلحه. والسياسة: فعل السائس. يقال: هو يسوس الدواب إذا قام عليها وراضها، والوالي يسوس رعيته. . .»[1].

والملاحظ من خلال هذا التعريف اللغوي لكلمة «سياسة» أن معناها عام لا يختص بشؤون الدولة والحكم فحسب. وإنما يشمل مناحي الحياة كلها.

أما في الاصطلاح فهي تحمل تلك السعة إذ تأتي «بمعنى تدبير الأمور الاجتماعية العامة ذات الصلة بالحكم والسلطة. . . وهنا نلاحظ أن السياسة بالمعنى المصطلح ليست نقيضاً ولا ضداً للمعنى اللغوي، وإنما هي مفردة من مفرداته تختلف عنه من حيث السعة والضيق. فهي بالمعنى اللغوي مطلق التدبير، وبالمعنى الاصطلاحي: التدبير في الأمور الاجتماعية ذات الصلة بالحكم والسلطة»[2].

ويتأكد هذا الأمر أثناء تعريف العمل السياسي، إذ يذهب الدكتور صلاح الصاوي إلى القول: «العمل السياسي أسلوب من أساليب التغيير المطروحة على صعيد العمل الإسلامي المعاصر، ويراد به السعي إلى تكوين الأحزاب أو المشاركة فيها، أو الاشتراك في البرلمانات ومجالس الشورى، وغيرها من المؤسسات السياسية للدولة، مع ما قد يستتبعه ذلك من التحالفات المؤقتة مع بعض القوى السياسية الأخرى، بغية التمكين لشريعة الله من خلال هذه المواقع أو تحصيل بعض المصالح الشرعية. . .»[3].

وانطلاقاً من مضمون التعريف الاصطلاحي للسياسة، والعمل السياسي نخلص إلى أن المقصود بالمشاركة السياسية هو إسهام المواطنين في تدبير شؤون الحكم والسلطة، وذلك من خلال الانخراط في المؤسسات السياسية للدولة. وهذا ما بينه الدكتور سعد إبراهيم جمعة حين قال: «المشاركة

---

(1) لسان العرب: 6/ 108، مادة: (سوس)، وينظر: كذلك أساس البلاغة: 313.
(2) صدر الدين القبانجي: علم السياسة، تجديد من وجهة نظر إسلامية: 8 ـ 9.
(3) مدخل إلى ترشيد العمل الإسلامي: 88.

السياسية من وجهة نظر علم السياسة وبمعناها الواسع تتصل بإعطاء الحق الديمقراطي الدستوري لكافة أفراد المجتمع البالغين العاقلين في الاشتراك بصورة منظمة في صنع القرارات السياسية التي تتصل بحياتهم معاً في مجتمع من المجتمعات، على ألا تكون المشاركة السياسية قاصرة على إعطاء هذا الحق أو النص عليه في الدستور، ولكن المشاركة السياسية هي ممارسة هذا الحق ممارسة فعلية بعيداً عن عوامل الضغط والإجبار والإلزام، إذ يجب أن تظل في إطار ديمقراطي يتسق معه إطار الشعور بالمسؤولية الاجتماعية تجاه الأهداف المجتمعية العامة، وفي إطار الشعور بحرية الفكر وحرية العمل وحرية التعبير عن الرأي»[1].

وهكذا، فالمشاركة ـ حسب المفهوم السابق ـ هي الإسهام المنظم والفاعل في صنع القرارات السياسية، مع اشتراط أن تكون هذه المشاركة نابعة من الشعور بالمسؤولية تجاه الأهداف المجتمعة التي يمكن تلخيصها في ما عبرنا عنه قبل بالتنمية الشاملة، وأن تكون في إطار الشعور بالحرية على جميع المستويات.

إضافة إلى ذلك فإن المشاركة السياسية ـ حسب الدكتور جمعة ـ تمتاز بخصائص ومميزات يمكن إجمالها فيما يلي[2]:

أ ـ فهي تمثل الوسيلة الأساسية التي يمكن أن يتحقق بواسطتها الإجماع أو تنمو المعارضة المنظمة، ويتحقق الشعور بالمسؤولية لدى الحاكم والمحكوم.

ب ـ إنها المصدر المستمر والمجدد للحيوية والطاقة الخلاقة في المجتمع.

ج ـ إنها الأساس الطبيعي لقيام فكرة جماعية القرار والحكم.

د ـ إنها الوسيلة الأساسية التي تتيح فكرة التعبير عن المصالح الخاصة

---

(1) الشباب والمشاركة السياسية: 31 ـ 32.

(2) نفس المرجع 33 ـ 34.

والجماعية بما يضمن أكبر قدر ممكن من الخير للمواطنين، ويدعم الاستقرار والنظام.

وتبقى المشاركة السياسية ـ بعد هذا كله ـ مرتبطة بالعناصر المشكلة للعلاقة الرابطة بين الدولة والمجتمع، وطبيعة الممارسة السياسية السائدة، ولذلك لا يمكن أن تكون إلا من خلال المؤسسات، الأمر الذي يجعل دور الدولة أساسياً في التشجيع على المشاركة[1].

ومما تجدر الإشارة إليه، أنه رغم الاتفاق الحاصل حول مفهوم المشاركة السياسية إلا أنها تختلف من حيث الصور والمظاهر تبعاً لاختلاف الظروف والأولويات.

* المطلب الثاني *

أثر اعتبار المآل في تعدد المواقف من المشاركة السياسية

لما كانت «المشاركة السياسية» من المواضيع التي تدور في فلك الفروع والمسائل الاجتهادية، فقد كان الحديث عن الجدوى منها مثار اختلاف بين المهتمين والدارسين، إذ انقسم هؤلاء بحسب اعتبار المآلات المترتبة عنها إلى فريقين:

ـ فريق قال بجدوى المشاركة السياسية نظراً لما قد تفضي إليه من مصالح وأهداف معتبرة شرعاً.

ـ وفريق آخر أقر بشرعية العمل السياسي، لكنه نازع في جدوى المشاركة فيه اعتباراً منه لكثير من المآلات السلبية[2].

---

(1) المنصف وناس، مفهوم المشاركة السياسية في المغرب العربي: 5 ـ 6.

(2) اقتصرت هنا على ذكر الموقفين البارزين، ولم أشر إلى ذلك الموقف المتشدد الذي يرفض أصلاً القول بشرعية المشاركة السياسية؛ انطلاقاً من كون الحديث عنها ـ في نظره ـ لا يندرج في المسائل الاجتهادية، بل هو متعلق بمسائل أصول الدين، ويجعل الخلاف المتعلق بها من جنس الاختلاف في الأصول الاعتقادية. ولقد أبرز الدكتور صلاح الصاوي أدلة هذا الفريق المتهافتة، وناقشها مناقشة علمية، وللاطلاع على ذلك يمكن الرجوع إلى كتاب «مدخل إلى ترشيد العمل الإسلامي» ص89 وما بعدها.

وحتى نتمكن من تحرير محل النزاع في هذه المسألة، أو الموازنة بين الرأيين، أرى من الأفيد البدء أولاً بعرض أهم المآلات التي اعتبرت من قبل كل فريق على حدة، وذلك وفق ما يلي:

1 ـ الفريق المؤيد:

ينطلق هذا الفريق في أبداء رأيه من القول: إن المشاركة السياسية اجتهاد من الاجتهادات البشرية التي يروم الفرد المسلم من خلالها إقامة دين الله ﷻ والانتصار له، وهي كذلك من مسائل السياسة الشرعية التي تتقرر شرعيتها في ضوء الموازنة بين المصالح والمفاسد المتوقعة.

وتبعاً لهذا، فقد كان مستند المؤيدين للمشاركة السياسية رهيناً باعتبار كثير من المآلات المتوقعة، والتي هي في حقيقتها عبارة عن مصالح وأهداف كبرى، نذكر منها[1]:

أ ـ القيام بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من خلال مؤسسات الدولة سواء المحلية أو التشريعية. . .

ب ـ إقامة الحجة ونقل قضية التوحيد ورسالة الإسلام إلى مواقع العمل السياسي.

ج ـ إقامة ما يمكن إقامته من أحكام الشريعة، والحيلولة دون مزيد من الإضاعة لما بقي منها.

هذا فضلاً عن كثير من المقاصد التبعية التي قد تتحقق في المآل، وذلك من قبيل:

ـ التمرس في العمل السياسي، واكتساب التجارب والخبرات السياسية.

ـ تعميق المفاهيم والتصورات الإسلامية، وإشاعة العلم بها: كما هو الحال بالنسبة للقول بشمولية الإسلام وأنه دين ودولة، وكذلك القول بصلاحية الشريعة الإسلامية لكل زمان ومكان. . .

---

(1) ينظر: نفس المرجع: 113.

ـ بعث قضية الانتصار للشريعة، وعقد الولاء والبراء على أساس الإسلام في حس العامة من المسلمين.

وهكذا يتبين لنا ـ من خلال ما سبق ـ أن الفريق المؤيد للمشاركة السياسية لم يكتف فقط بذكر الهدف العام، المتمثل في الإسهام في إقامة الدين، ولكنه عضد رأيه كذلك بذكر كثير من المآلات التي قد يفضي إليها الاشتغال بالعمل السياسي.

2 ـ الفريق المعارض:

إذا كان الفريق الأول ـ المؤيد للمشاركة السياسية ـ قد اعتبر كثيراً من المآلات الإيجابية فإن الفريق الثاني انطلق من اعتبار بعض المآلات السلبية ليخلص في الأخير إلى القول بانعدام الجدوى في الاشتغال بالعمل السياسي. ومن أهم المآلات المعتبرة من قبله، نذكر ما يلي:

أ ـ تضخيم الجانب السياسي:

لم يجادل هذا الفريق في إثبات الشرعية الدينية للممارسة السياسية، أو في ضرورة إخضاع السياسة للمبادئ الأساسية للإسلام وقيمه العليا، ولكنه تخوف من أن تؤول السياسة ـ وذلك بحكم طبيعتها ـ في إطار الممارسة، إلى «تفسير مطلق» أو «حقيقة كلية» تعيد تفسير الدين بإعطاء بعض أجزائه ومكوناته حجماً أكبر من حجمه الطبيعي في التصور الإسلامي، وقد يؤول هذا بدوره إلى خلق ذهن خاص يرى كل شيء بالمنظار السياسي.

والأخطر من ذلك كله أن يفضي تضخيم العمل السياسي والاستغراق فيه إلى تعلق قلوب المشتغلين به بالحزب السياسي، وإلى هيمنة الجدل السياسي على أغلب الأوقات وسيطرته كذلك على معظم المجالس... الأمر الذي يؤدي إلى فقدان المسيرة الدعوية لنقائها واستقامة منهاجها، ولا يبعد أن يأتي وقت تختلف فيه وجهات النظر اختلافاً حاداً في حسابات المصالح والمفاسد، فيترتب عن ذلك الانقسام والتشرذم والتنازع... ومن ثم الفشل وذهاب الريح، الأمر الذي لا يعوضه كل ما قد يجنى من وراء المشاركة السياسية من مغانم ومكاسب!

ب ـ الخلط بين الجانب الدعوي والجانب السياسي:

لما كانت الدعوة إلى الله ﷻ ـ في حقيقتها ـ مناداة بالمبادئ الأساسية والقيم العليا للإسلام، في حين أن السياسة عبارة عن اجتهادات وآراء متعددة، ووجهات نظر متباينة تخص جوانب تدبير الحياة العامة للمجتمع. فإن المحاذير أيضاً التي ذكرت من قبل المعارضين للمشاركة السياسية والنافين لجدواها في الآونة الأخيرة هي: الخوف من أن يؤول الأمر بالمشتغلين بالعمل السياسي إلى الخلط بين الجانبين، بل والغفلة عن حقيقة أساسية مفادها أنه رغم الهدف الذي يجمعهما فإن كل منهما يختص ـ لا محالة ـ بمقتضيات وشروط معينة: فالعمل الدعوي يرتكز على تلك المقاصد العامة التي يجتمع عليها جميع المسلمين، بينما العمل السياسي يرتكز على القيام بتدابير عملية واضحة، واتخاذ مواقف محددة تجاه القضايا السياسية المطروحة والأحداث الجارية المختلفة.

ج ـ الوقوع في الاستدراج:

إن من المآلات الخطيرة التي يمكن أن تفضي إليها المشاركة السياسية ـ في نظر الفريق المعارض ـ ما قد يقع للمشتغلين بالعمل السياسي من استدراج إلى تنازلات أو ترخصات لا تقابل بمصالح راجحة، الأمر الذي يحبط سعيهم من ناحية ويدمر جسور التواصل بينهم وبين بقية العاملينْ للإسلام من ناحية أخرى. وفي هذا يقول الدكتور صلاح الصاوي ـ أثناء عرضه لحجج المعارضين ـ: «ومن المحاذير التي يخشى أن يستدرج إليها العاملون في هذا المجال حصر العمل الإسلامي في باب الاشتغال بالعمل السياسي وإهدار جميع الجهود التي تبذل على المحاور الأخرى مع ما يعنيه ذلك من تشقيق العداوات وتكريس الخصومات.

إن من فقدان الرشد وغياب البصيرة أن يحصر القائمون على هذا العمل أبواب السعي لإقامة الإسلام في هذا الباب، وأن يسري هذا الشعور من خلالهم إلى عوام منتسبيهم فيقع من بطر الحق وغمط الناس والتحامل على بقية الاتجاهات وتسفيه أعمالها ما يفسد القلوب وتتمزق به الصفوف»[1].

---

(1) مدخل إلى ترشيد العمل الإسلامي: 118 ـ 119.

د ـ الابتعاد عن الهدف:

إن شرعية المشاركة السياسية وجدواها ـ عند الفرد المسلم ـ مرتبطة دائماً وأبداً بأداء رسالة الإسلام دعوة إليها، وانتصاراً لها، وموالاة لأهلها... لكن مع مرور الأيام غالباً ما يؤول حال المشتغل بالعمل السياسي إلى الابتعاد تدريجياً عن الهدف، وذلك إما بسبب السعي الحثيث نحو تحقيق المآرب الشخصية، أو الانصراف إلى الاهتمام بالأمور الخاصة.

وإما بسبب العراقيل التي توضع أمامه من قبل الخصوم السياسيين، والتي تدفعه دوماً إلى التفكير في ردود الأفعال؛ الأمر الذي يصرفه عن القيام بالدور المطلوب ويبعده عن تحقيق الهدف المنشود من المشاركة السياسية.

* المطلب الثالث *

تحرير محل النزاع في المسألة أو الموازنة بين رأيي الفريقين

بعدما عرضنا مواقف الفريقين المبنية على اعتبار المآلات المتوقعة، لا بد من التأكيد أولاً على حقيقة مهمة أعتبرها هي المنطلق في تحرير محل النزاع بين الفريقين، وهي المتمثلة في ضرورة وضع مسألة المشاركة السياسية في إطارها الصحيح القاضي باعتبارها مظهراً من مظاهر الاجتهاد البشري المرتبط بالسياسة الشرعية؛ لأن ذلك هو الكفيل بتحديد الموقف المناسب من الاشتغال بالعمل السياسي في ضوء الموازنة بين المصالح المتوقعة والمفاسد المحتملة. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «وهذا باب التعارض باب واسع جداً، لا سيما في الأزمنة والأمكنة التي نقصت فيها آثار النبوة وخلافة النبوة، فإن هذه المسائل تكثر فيها، وكلما ازداد النقص ازدادت هذه المسائل، ووجود ذلك من أسباب الفتنة بين الأمة، فإنه إذا اختلطت الحسنات بالسيئات وقع الاشتباه والتلازم، فأقوام قد ينظرون إلى الحسنات فيرجحون هذا الجانب وإن تضمن سيئات عظيمة، وأقوام قد ينظرون إلى السيئات فيرجحون هذا الجانب الآخر وإن ترك حسنات عظيمة، والمتوسطون الذين ينظرون الأمرين قد لا يتبين لهم أو لأكثرهم مقدار المنفعة والمضرة، أو يتبين لهم فلا يجدون

من يعنيهم العمل بالحسنات وترك السيئات؛ لكون الأهواء قارنت الآراء، ولهذا جاء في الحديث: «**إن الله يحب البصر النافذ عند ورود الشبهات ويحب العقل الكامل عند حلول الشهوات**[1]»[2].

وبناء عليه يصبح من اللازم على كل مشتغل بالعمل السياسي اعتبار كل المآلات التي تفضي إليها مشاركته السياسية، وأن يسأل نفسه عن مدى توقيه للمفاسد وبراءته منها، أو على الأقل حصرها في أضيق نطاق ممكن. ثم يتساءل في مقابل ذلك عن حجم المصالح المنشودة والمتحققة فعلاً من وراء انخراطه في المجال السياسي ثم يوازن أخيراً بين الأمرين بميزان الشريعة الدقيق المبني على تلك المرتكزات والقواعد الكلية الضابطة للعمل السياسي، ومن أمثلتها[3]:

- العمل السياسي مجال حكم ومقاصد لا مجال تعبد.
- العمل السياسي مجال للاجتهاد واختلاف الآراء.
- العمل السياسي مجال ترجيح الراجح بين المصالح والمفاسد المتعارضة.

إن إغفال العمل بمضامين هذه القواعد الكلية أوقع كثيراً من الناس في أحكام ارتجالية، وجعلهم يقبلون على المشاركة السياسية رغم إفضائها إلى مآلات سلبية خطيرة، أو يحجمون عنها بالكلية وإن كان الأمر سيؤول إلى تفويت مصالح عظيمة. وفي كلتا الحالتين مخالفة واضحة لمقاصد الشريعة الإسلامية القاضية بتحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها، وأنها جاءت بتحقيق خير الخيرين ودفع شر الشرين، وتحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما، ودفع أعظم المفسدتين باحتمال أدناهما عندما تتلاقى

---

(1) ورد بألفاظ متقاربة في مسند الشهاب: 2/ 152، هذا نصه: «واعلم أن الله يحب البصر النافذ عند مجيء الشهوات والعقل الكامل عند نزول الشبهات».

(2) مجموع الفتاوى: 20/ 57 ـ 58.

(3) ينظر كتاب المشاركة السياسية في فقه شيخ الإسلام ابن تيمية: للدكتور سعد الدين العثماني ص8 وما بعدها.

المصالح والمفاسد في مناط واحد ـ كما هو الشأن في المشاركة السياسية ـ او يستلزم أحدهما الآخر لسبب من الأسباب وفي هذا يقول ابن تيمية: «فإن مدار الشريعة على قوله تعالى: ﴿فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾... وعلى أن الواجب تحصيل المصالح وتكميلها؛ وتعطيل المفاسد وتقليلها، فإذا تعارضت كان تحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما، ودفع أعظم المفسدتين باحتمال أدناهما: هو المشروع»[1].

وتبعاً لهذا كله، فالسؤال الجوهري الذي ينبغي أن يستصحبه الفرد المسلم في كل مراحل مشاركته السياسية هو: هل تلك المآلات السلبية التي يحتج بها الفريق المعارض تشكل قدراً محتوماً، أم أنه من السهل تطويقها وتقليلها؟

ونحن ـ في حقيقة الأمر ـ إذا حاولنا التأمل في تلك المفاسد المتوقعة التي سبقت الإشارة إليها، فإننا لن نتردد في القول: إنها لا تعدو أن تكون طارئة وغير مرتبطة ارتباطاً حتمياً بالمشاركة السياسية، بل إنه من السهل تفاديها، أو على الأقل تقليلها وحصر نطاقها بفضل التعهد التربوي، والترشيد المستمر.

وفي الجانب المقابل، إنه في حالة حدوث أي تجاوز في تقدير المآلات الإيجابية المترتبة عن المشاركة السياسية، أو وقوع خلل ما أثناء الموازنة بينها وبين المآلات السلبية المتوقعة فلا ينبغي الاطمئنان إلى الموقف المتخذ آنذاك، بل يصبح من الضروري ههنا إعادة النظر ـ بكل تجرد ـ في المنطلقات التي تحكم المشتغلين بالعمل السياسي، إذ غالباً ما يتشوفون إلى تحقيق مصالح متوهمة فيرتكبون حينذاك أخطاء كثيرة في الاجتهاد والممارسة تجعلهم غير آبهين بكثرة المفاسد والأضرار التي قد تترتب عن ذلك كله.

وبناء على ما سبق، لما كانت المشاركة السياسية من مسائل السياسة الشرعية التي تدور في فلك التوفيق لا التوقيف، فإن الاهتداء إلى الموقف

---

(1) مجموع الفتاوى: 28/ 284.

المناسب منها لن يتأتى إلا بالموازنة بين كل مآلاتها المتوقعة؛ فإن ربت المصالح على المفاسد أجيزت، وإن ربت المفاسد على المصالح منعت، شريطة التقيد بالضوابط الشرعية المعتبرة في مجال الترجيح بين المصالح والمفاسد، والابتعاد عن كل الآراء والمواقف المبنية على التوهم واتباع الهوى.

ومن جانب آخر لا بد من الإشارة كذلك إلى أنه لما كانت المشاركة السياسية من المسائل التي تختلف فيها الفتوى تبعاً لاختلاف الزمان والمكان والأحوال والظروف، فقد أصبح من الضروري في حالة اختيار الموقف المؤيد من اعتبار المآل في المراحل التالية[1]:

أ ـ مرحلة الدخول في العمل السياسي ابتداء:

وبيان ذلك أنه لا بد قبل العزم على الاشتغال بالعمل السياسي من اعتبار المآل، وذلك بقصد معرفة ما إن كانت المشاركة ستفضي إلى تحقيق مصالح أو تكميلها، أم أنها ستؤول إلى تعطيل المفاسد أو تقليلها. وكل ذلك نابع من كون العمل السياسي من وسائل التغيير المبنية على الاجتهادات البشرية التي تدور في نطاق الموازنة بين المصالح والمفاسد.

ب ـ مرحلة ترتيب الأولويات أثناء مزاولة العمل السياسي:

إن قضايا العمل السياسي كثيرة[2]، وأهميتها لا تتوقف على شرعيتها فحسب وإنما تشمل كذلك الثمرات التي تحققها أثناء إثارتها... ولن يصل المشتغلون بالعمل السياسي إلى تحقيق هذا كله إلا من خلال ترتيب الأولويات التي تتطلبها المرحلة التي يعيشونها، وذلك بناء على اعتبار المآلات والموازنة

---

(1) ينظر: كتاب الثوابت والمتغيرات في سيرة العمل الإسلامي المعاصر للدكتور صلاح الصاوي، ص: 266 وما بعدها.

(2) نذكر منها مثلاً: قضية المطالبة بتحكيم الشريعة الإسلامية وسن القوانين والأنظمة الموافقة لها والقيام بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والدعوة إلى إشاعة الحرية والشورى، والمطالبة باحترام حقوق الإنسان....

بينها في إطار مقاصد الشريعة الإسلامية، واحترام الضوابط الشرعية المعتبرة في باب المصالح والمفاسد.

ج ـ مرحلة اتخاذ قرار الاستمرارية:

إن الاستمرار في العمل السياسي رهين بمدى تحقق النجاح المتوقع وإصابة الأهداف المرسومة وكل هذا يتطلب اعتبار جميع المآلات المحتملة قصد الموازنة بينها وبلورة موقف منسجم مع مراد الشريعة الإسلامية.

خاتمة

بعد هذه الرحلة العلمية التي عشتها مع موضوع أصل اعتبار المآل، سواء عبر جوانبه النظرية، أو أثناء عرض مجالاته التطبيقية، ها أنذا أصل إلى الختام لأجد نفسي مضطراً لتدوين ما يقتضيه المقام من خلاصات ونتائج علمية، عساها أن تذكر بما مضى وفات وتفتح الآفاق لما هو آت.

وهكذا، لما كان قصدي في بداية البحث متوجهاً إلى **بيان حقيقة اعتبار المآل وتأصيله**، فقد تم ذلك ـ بعون الله ـ وتوصلت إلى أن المقصود بالمآل اصطلاحاً هـو: ما يصير إليه الفعل أثناء تنزيل الأحكام الشرعية على محالها، سواء أكان ذلك خيراً أم شراً، وسواء أكان بقصد الفاعل أم بغير قصده. وبناء على ذلك تبين لي أنه رغم العلاقة الوثقى التي تربطه بالمقصد الشرعي، فهو يتميز عنه بمزايا كثيرة أكسبته خصوصية واضحة تجلت **أولاً: في ضرورة التوفر على شروط أساسية قصد التمكن من اعتباره**، والتي ذكرت منها أربعة وهي: الإلمام بمقاصد الشريعة الإسلامية، وفقه الواقع، ومعرفة أحوال المكلفين، وفقه السنن الإلهية.

وثانياً: في مسالك التحقق منه، والتي ألفيتها أربعة ـ ولها تعلق واضح بالشروط السالفة الذكر ـ وهي: مسلك الإقرار أو التعبير الصريح، ومسلك الفراسة والأمارات، ومسلك اعتبار العادة الغالبة وفق السنن الإلهية في الخلق، وأخيراً مسلك اعتبار كثرة قصد الناس للمآل بمقتضى العادة.

ولقد تضافرت كثير من الأدلة النقلية والعقلية والاجتهادات الفقهية على ضرورة اعتبار المآل أثناء تنزيل الأحكام الشرعية على محالها، وبذلك صار أصلاً معتبراً في الشريعة الإسلامية لا يحق لمجتهد الاستغناء عنه.

ونظراً لأهمية أصل اعتبار المآل، فقد ارتكز في بنائه النظري على قواعد

أساسية قامت عليها اجتهادات بالرأي واسعة، ومبادئ عامة ذات مضمون مستوحى من مقاصد الشريعة الإسلامية.

أما **القواعد المآلية**: فقد اتبعت الإمام الشاطبي في ذكر قاعدتي صيانة حرمة قصد الشارع (الذرائع والحيل)، وقاعدتي حماية مصالح المكلف (الاستحسان ومراعاة الخلاف)، وقاعدة «القواعد المشروعة بالأصل لا ترفعها العوارض الخارجية». ولكنني أبرزت ـ بشكل دقيق ـ من خلال بيان حقيقة كل واحدة منها، وكذلك من خلال التطبيقات الفقهية المتعلقة بها، مدى قاعديتها لأصل اعتبار المآل.

وبالرجوع إلى كتاب «الموافقات» يلحظ القارئ أن أبا إسحاق لم يضيق واسعاً، بل فتح المجال لإضافة قواعد أخرى، ويتضح ذلك من خلال عباراته الدالة على ذلك[1]، الأمر الذي حدا بي إلى إضافة قاعدة «تقييد الشخص في استعمال حقه» لما لها من تعلق واضح باعتبار المآل، وبيان ذلك ـ باختصار ـ أنه أثناء ضبط الحقوق بين الآدميين لا ينبغي الاكتفاء بالجانب الذاتي المتمثل في النظر إلى القصد أو الباعث فحسب، وإنما لا بد من اعتبار المآل، نظراً لكونه يعتمد على النظرة الموضوعية المرتبطة بواقع الناس.

وبعد تأمل دقيق اهتديت كذلك إلى أن أصل اعتبار المآل له علاقة وطيدة بكثير من القواعد الفقهية، ولما لم يكن قصدي التتبع والاستقصاء، فقد اكتفيت بعرض بعض النماذج التي تمثلت في: قاعدة «إذا آل الفعل إلى غير القصد ففي المعتبر قولان للمالكية» وقاعدة «هل العبرة بالحال أو بالمآل»، وقاعدة «إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفهما»، وقاعدة «سد الذريعة وفتحها منوط بالمصلحة»، وقاعدة «الضرر لا يزال بالضرر»، وقاعدة «يتحمل الضرر الخاص لمنع الضرر العام»، وقاعدة «درء المفاسد أولى من جلب المصالح».

---

(1) إذ عبر عن ذلك رَحِمَهُ اللَّهُ في المسألة العاشرة من كتاب الاجتهاد بما لا يفيد الحصر قائلاً: (وهذا الأصل يبنى على قواعد)، وكان دائماً يعبر في بداية حديثه عن كل قاعدة بلفظة: (منها). ينظر: الموافقات: 4/ 198 وما بعدها.

وأما **المبادئ العامة** التي يرتكز عليها أصل اعتبار المآل، فقد تبين من خلال البحث أنها كثيرة، لكنها لما كانت كلها تشكل من حيث علاقتها بالمآل وحدة متراصة تتمثل في إظهار المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، فقد اكتفيت ـ أثناء التمثيل ـ بثلاثة مبادئ تمثلت في: مبدأ رفع الحرج، ومبدأ تغير الحكم الشرعي، ومبدأ منع المباح خوفاً من الضرر.

وانطلاقاً من هذه الخلاصات المتعلقة بالقسم النظري من البحث، يمكن تسجيل نتيجة علمية مفادها: أن اعتبار المآل يشكل **نظرية متكاملة البناء** تعمل على نظم مجموعة من القواعد والمبادئ والشروط داخل منظومة منهجية أصولية لها تعلق بمجال الاجتهاد التطبيقي، وهي نظرية يرتكز مجال عملها على المتوقع؛ أي: على مستقبل التطبيق وعاقبته، وتستمد مشروعيتها من استقراء النصوص الشرعية والأدلة العقلية.

ولقد جاء **الجانب التطبيقي** من البحث معضداً لهذه النتيجة ومؤكداً لها، إذ تبين أن أصل اعتبار المآل لا يمكن الاستغناء عنه أثناء التطبيق، ولذلك كثرت تطبيقاته وجاءت شاملة لكثير من المجالات المختلفة.

ولما كانت السيرة النبوية هي المظهر التطبيقي للوحي الإلهي، فقد آثرت تقديم نماذج منها، وذلك لإبراز مدى مراعاته عليه الصلاة والسلام لأصل اعتبار المآل في التصرفات والأفعال، دون أن أنسى التنبيه إلى ضرورة ربط ذلك بنبوته، وبالتوجيه الرباني أو ما يعبر عنه بالتدبير الإلهي المحض.

أما عن النوازل والقضايا المعاصرة، فرغم اختلاف مجالاتها، فإن الاتفاق حاصل بين عموم المجتهدين في الوقت الحاضر على أن أصل اعتبار المآل هو الضابط الأساس في تحديد أحكامها الشرعية، وذلك لكون الثمرة المقصدية للحكم هي ما يتوجه إليه نظر المجتهد أثناء التطبيق، وذلك لمعرفة مآلها، فإذا كانت عبارة عن مصلحة راجحة حكم المجتهد آنذاك بمشروعية النازلة. أما إذا كان المآل عبارة عن مفسدة مساوية أو راجحة فإن الحكم يتجه إلى المنع.

وختاماً، فإن البحث في موضوع أصل اعتبار المآل ذو آفاق علمية رحبة

تتجسد من خلال ما يرمي إليه من أبعاد كثيرة، نذكر منها ما يلي:

أولاً: دراسته باعتباره نظرية علمية كبرى تعمل على نظم مجموعة من القواعد والمبادئ، والضوابط والشروط... وتركيبها في نسق واحد تركيباً منظماً ومرتباً لأداء وظيفة واحدة تتمثل في توجيه الاجتهاد الفقهي الوجهة الصحيحة المتمثلة في تنزيل الأحكام الشرعية تنزيلاً سليماً على أحداث الواقع ومستجداته، وذلك حتى تتحقق الأهداف الكبرى والغايات السامية التي يرمي إليها التشريع الإسلامي، والمتجلية في توخي الرفق، ورفع الحرج والضيق، وتحريم الضرر، والابتعاد عن المفاسد...، أو بعبارة جامعة: حتى يتحقق المقصد العام للشريعة الإسلامية، والمتمثل في تحقيق المصالح وإبطال المفاسد.

وثانياً: دراسة موضوع أصل اعتبار المآل في علاقته بالدراسات المستقبلية المبنية على استشراف المستقبل، والتي تهدف في النهاية إلى تنفيذ إرادة الله تعالى على الأرض والعمل لمرضاته، والكدح للقائه، وذلك من خلال التخطيط لمستقبل المسلمين في المجالات العلمية، والاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية...

وللإشارة فإن القيام بمثل هذه الدراسة كفيل ـ إن شاء الله ـ بتحقيق فوائد علمية كثيرة، يأتي في مقدمتها تصحيح بعض الاعتقادات الخاطئة من قبيل:

أ ـ الزعم بأن ليس للإنسان أن يخطط أو يبرمج ما دامت المشيئة الإلهية هي التي تحدد المستقبل، إذ ينسى أصحاب هذا الاعتقاد أن الله ﷻ خلقنا لنعمل بالتكليف إلى جانب الإيمان بالغيب، وبمشيئة الله تعالى التي تسدد إرادة الإنسان وعمله وسعيه، وصدق الله العظيم القائل: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴿39﴾ وَأَنَّ سَعْيَهُۥ سَوْفَ يُرَىٰ ﴿40﴾ ثُمَّ يُجْزَىٰهُ ٱلْجَزَآءَ ٱلْأَوْفَىٰ ﴿41﴾﴾ [النجم: 39 ـ 41].

ب ـ اعتبار الدراسات المستقبلية ضرباً من التنبؤ القائم على الرجم بالغيب، في حين أنها من المحاولات العلمية الجادة التي نمت في الآونة الأخيرة، والتي ترتكز على تحليل صورة الحاضر، واستحضار الماضي، وملاحظة السنن الكونية قصد استشراف المستقبل وتشوف مآلاته الإيجابية والسلبية.

وثالثاً: إبراز مدى الحاجة إلى العمل بأصل اعتبار المآل أثناء تأسيس العلاقات الدولية المبنية على الموازنة بين المصالح والمفاسد الكبرى، إذ في غياب اعتبار المآلات المتوقعة، قد تتخذ مواقف متسرعة ينتج عنها تفويت مصالح كبرى أو تحصيل مفاسد خطيرة تكون سبباً ـ لا قدر الله ـ في ظهور الفتن الداخلية التي تذهب بكثير من الأسس السامية كالوحدة، والأمن والاستقرار، ومراعاة المصلحة العامة. . .

وبهذه الآفاق العلمية التي بشرت بها، وبتلك الخلاصات والنتائج التي انتهيت إليها، أكون قد فرغت مما يسر الله لي تقييده في هذا البحث، الذي لا أدعي لنفسي فيه كمالاً ولا فضلاً، إذ الكمال لله وحده، وله الفضل والمنة.

أسأله سبحانه أن يتجاوز عن أخطائي وتقصيري، وأن يبارك لي في هذا الجهد العلمي، وأن يجعله مقبولاً وخالصاً لوجهه الكريم.

سبحانك اللهم لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك.

سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين.



الفهارس العامة

- فهرس الآيات القرآنية.
- فهرس الأحاديث النبوية.
- فهرس آثار الصحابة والتابعين.
- فهرس المصادر والمراجع.
- فهرس الموضوعات.

فهرس الآيات القرآنية

نص الآية	رقمها داخل السورة	الصفحة
﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾	34	411، 418
﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمۡ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعۡلَمُواْ مَا تَقُولُونَ﴾	43	253
﴿مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ يُحَرِّفُونَ ٱلۡكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ وَيَقُولُونَ سَمِعۡنَا وَعَصَيۡنَا وَٱسۡمَعۡ غَيۡرَ مُسۡمَعٖ وَرَٰعِنَا لَيَّۢا بِأَلۡسِنَتِهِمۡ وَطَعۡنٗا فِي ٱلدِّينِۚ وَلَوۡ أَنَّهُمۡ قَالُواْ سَمِعۡنَا وَأَطَعۡنَا وَٱسۡمَعۡ وَٱنظُرۡنَا لَكَانَ خَيۡرٗا لَّهُمۡ وَأَقۡوَمَ وَلَٰكِن لَّعَنَهُمُ ٱللَّهُ بِكُفۡرِهِمۡ فَلَا يُؤۡمِنُونَ إِلَّا قَلِيلٗا (46)﴾	46	84
﴿وَإِذَا ضَرَبۡتُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَلَيۡسَ عَلَيۡكُمۡ جُنَاحٌ أَن تَقۡصُرُواْ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنۡ خِفۡتُمۡ أَن يَفۡتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْۚ إِنَّ ٱلۡكَٰفِرِينَ كَانُواْ لَكُمۡ عَدُوّٗا مُّبِينٗا (101)﴾	101	248
﴿وَمَن يَعۡمَلۡ سُوٓءًا أَوۡ يَظۡلِمۡ نَفۡسَهُۥ ثُمَّ يَسۡتَغۡفِرِ ٱللَّهَ يَجِدِ ٱللَّهَ غَفُورٗا رَّحِيمٗا (110)﴾	110	100
﴿إِن يَدۡعُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ إِنَٰثٗا وَإِن يَدۡعُونَ إِلَّا شَيۡطَٰنٗا مَّرِيدٗا (117) لَّعَنَهُ ٱللَّهُۘ وَقَالَ لَأَتَّخِذَنَّ مِنۡ عِبَادِكَ نَصِيبٗا مَّفۡرُوضٗا (118) وَلَأُضِلَّنَّهُمۡ وَلَأُمَنِّيَنَّهُمۡ وَلَأٓمُرَنَّهُمۡ فَلَيُبَتِّكُنَّ ءَاذَانَ ٱلۡأَنۡعَٰمِ وَلَأٓمُرَنَّهُمۡ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلۡقَ ٱللَّهِۚ وَمَن يَتَّخِذِ ٱلشَّيۡطَٰنَ وَلِيّٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِ فَقَدۡ خَسِرَ خُسۡرَانٗا مُّبِينٗا (119) يَعِدُهُمۡ وَيُمَنِّيهِمۡۖ وَمَا يَعِدُهُمُ ٱلشَّيۡطَٰنُ إِلَّا غُرُورًا (120)﴾	117 ـ 120	345، 367

سورة المائدة

نص الآية	رقمها داخل السورة	الصفحة
﴿أُحِلَّتۡ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلۡأَنۡعَٰمِ إِلَّا مَا يُتۡلَىٰ عَلَيۡكُمۡ غَيۡرَ مُحِلِّي ٱلصَّيۡدِ وَأَنتُمۡ حُرُمٌۗ إِنَّ ٱللَّهَ يَحۡكُمُ مَا يُرِيدُ﴾	1	285
﴿وَإِذَا حَلَلۡتُمۡ فَٱصۡطَادُواْۚ﴾	2	279
﴿ٱلۡيَوۡمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُۖ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ حِلّٞ لَّكُمۡ وَطَعَامُكُمۡ حِلّٞ لَّهُمۡۖ وَٱلۡمُحۡصَنَٰتُ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ وَٱلۡمُحۡصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ مِن قَبۡلِكُمۡ إِذَآ ءَاتَيۡتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحۡصِنِينَ غَيۡرَ مُسَٰفِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِيٓ أَخۡدَانٖۗ وَمَن يَكۡفُرۡ بِٱلۡإِيمَٰنِ فَقَدۡ حَبِطَ عَمَلُهُۥ وَهُوَ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ مِنَ ٱلۡخَٰسِرِينَ﴾	5	114، 425

نص الآية	رقمها داخل السورة	الصفحة
﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾	6	247، 389
﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿38﴾﴾	38	42، 180
﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا ۚ﴾	32	371
﴿وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾	50	249

سورة الأنعام

نص الآية	رقمها داخل السورة	الصفحة
﴿وَلَا تَسُبُّوا۟ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّوا۟ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ ۗ كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِم مَّرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿108﴾﴾	108	45، 77، 139
﴿وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَوْلَٰدَكُم مِّنْ إِمْلَٰقٍ ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ ۖ﴾	151	396
﴿لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۖ﴾	152	249
﴿وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ﴾	165	376

سورة الأعراف

نص الآية	رقمها داخل السورة	الصفحة
﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ ۚ﴾	53	24
﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾	54	343
﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ ۚ﴾	157	247

سورة الأنفال

نص الآية	رقمها داخل السورة	الصفحة
﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ ٱلْمَرْءِ وَقَلْبِهِۦ﴾	24	155
﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ ۙ وَأَنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿53﴾﴾	53	73
﴿كَدَأْبِ ءَالِ فِرْعَوْنَ ۙ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ۚ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِ رَبِّهِمْ فَأَهْلَكْنَٰهُم بِذُنُوبِهِمْ وَأَغْرَقْنَآ ءَالَ فِرْعَوْنَ ۚ وَكُلٌّ كَانُوا۟ ظَٰلِمِينَ ﴿54﴾﴾	54	73

سورة التوبة

نص الآية	رقمها داخل السورة	الصفحة
﴿۞ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَٰرِمِينَ وَفِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ ۖ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾	60	261

نص الآية	رقمها داخل السورة	الصفحة
الْبَحْرِ فَأَرَدتُّ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُم مَّلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا (79) وَأَمَّا الْغُلَامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ فَخَشِينَا أَن يُرْهِقَهُمَا طُغْيَانًا وَكُفْرًا (80) فَأَرَدْنَا أَن يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِّنْهُ زَكَاةً وَأَقْرَبَ رُحْمًا (81) وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنزٌ لَّهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَن يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنزَهُمَا رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ذَٰلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا (82)﴾	78 - 82	80، 81

سورة الحج

نص الآية	رقمها داخل السورة	الصفحة
﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَن يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِن يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَّا يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ (73)﴾	73	344
﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ﴾	78	247، 389

سورة المؤمنون

نص الآية	رقمها داخل السورة	الصفحة
﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ (8)﴾	8	388

سورة النور

نص الآية	رقمها داخل السورة	الصفحة
﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ (2)﴾	2	351
﴿وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾	31	80
﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ (55)﴾	55	73

فهرس الأحاديث النبوية

نص الحديث	الصفحة

ـ حرف الألف ـ

ـ حرف الباء ـ

نص الآية	رقمها داخل السورة	الصفحة
ـ لا يزال لسانك رطباً من ذكر الله.		69
ـ لقد هممت أن أنهى عن الغيلة حتى ذكرت أن الروم وفارس يصنعون ذلك فلا يضر أولادهم شيئاً.		387
ـ اللهم أكثر ماله وولده وبارك له فيما أعطيته.		391
ـ اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل.		25
ـ لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة.		94، 248
ـ لولا أن قومك حين بنوا الكعبة، اقتصروا على قواعد إبراهيم...		
ـ ليس من البر الصيام في السفر، فعليكم برخصة الله التي رخص لكم فاقبلوها.		253
ـ لو رخصت في هذه لأوشك أن تجعلوها مثل هذه		136

ـ حرف الميم ـ

نص الآية	رقمها داخل السورة	الصفحة
ـ ما أمرتكم به فخذوه وما نهيتكم عنه فانتهوا.		هامش 132
ـ ما بال دعوى الجاهلية؟ قالوا: يا رسول الله، كسع رجل من المهاجرين رجل من الأنصار، فقال: دعوها فإنها فتنة.		87
ـ ما لك ولها، معها سقاؤها وحذاؤها ترد الماء وتأكل الشجر، دعها حتى يجدها ربها.		267
ـ مثل القائم على حدود الله والواقع فيها، كمثل قوم استهموا على سفينة فأصاب بعضهم أعلاها وبعضهم أسفلها...		221
ـ من ادعى إلى غير أبيه وهو يعلم أنه غير أبيه، فالجنة عليه حرام.		352
ـ من أسلف في تمر فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم.		182
ـ من صام رمضان ثم أتبعه ستاً من شوال كان كصيام الدهر.		110
ـ من انتسب إلى غير أبيه، أو تولى غير مواليه فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين.		351، 352

ـ حرف النون ـ

نص الآية	رقمها داخل السورة	الصفحة
ـ نعم المال الصالح للرجل الصالح.		289
ـ نهى النبي ﷺ أن يطرق الرجل أهله ليلاً يتخوفهم أو يطلب عثراتهم.		283

ـ حرف الواو ـ

ـ وأيكم مثلي إني أبيت يطعمني ربي ويسقيني، فلما أبوا أن ينتهوا عن الوصال واصل بهم يوماً ثم يوماً، ثم رأوا الهلال فقال: لو تأخر الهلال لزدتكم. 90

فهرس آثار الصحابة والتابعين

فهرس المصادر والمراجع

1 ـ **المصحف الشريف**: طبع بالرسم العثماني على رواية الإمام ورش بالخط المغربي التونسي الجزائري الأفريقي الموحد وفقاً للتصميم الذي وضعه محمد عبد الرحمٰن محمد وأقرّ صحته مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر.

ـ حرف الألف ـ

2 ـ **الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول**: للقاضي البيضاوي، تأليف شيخ الإسلام علي بن عبد الكافي السبكي (ت756هـ)، وولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي (ت771هـ)، تحقيق وتعليق الدكتور شعبان محمد إسماعيل، مكتبة الكليات الأزهرية، الطبعة الأولى، 1401هـ ـ 1981م.

3 ـ **أثر العرف في التشريع الإسلامي**: للدكتور السيد صالح عوض، دار الكتاب الجامعي (د.ت).

4 ـ **الاجتهاد**: للدكتور عبد المنعم النمر، دار الشروق، الطبعة الأولى، 1406هـ ـ 1998م.

5 ـ **الاجتهاد الجماعي ودور المجامع الفقهية في تطبيقه**: للدكتور شعبان محمد إسماعيل، دار البشائر الإسلامية ودار الصابوني، بيروت، الطبعة الأولى، 1418هـ ـ 1998م.

6 ـ **الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، مع نظرات تحليلية في الاجتهاد المعاصر**: للدكتور يوسف القرضاوي، دار القلم، الكويت، الطبعة الثانية، 1410هـ ـ 1989م.

7 ـ **الاجتهاد فيما لا نص فيه، عرض وتحليل للاجتهاد بالقياس والأدلة المختلف فيها**: للدكتور الطيب الخضري، مكتبة الحرمين الطبعة الأولى، 1403هـ ـ 1983م.

8 ـ **الاجتهاد المقاصدي، حجيته، ضوابطه، مجالاته**: للدكتور نور الدين بن مختار الخادمي كتاب الأمة، العدد 66، السنة الثامنة والستون، رجب، 1419هـ.

9 ـ **الاجتهاد: النص، الواقع، المصلحة**: للدكتور أحمد الريسوني والأستاذ محمد جمال بارت، دار الفكر دمشق، سورية، الطبعة الأولى، 1420هـ ـ 2000م.

10 ـ **الاجتهاد وقضايا العصر**: لمحمد هشام الأيوبي، دار الفكر، الأردن (د.ت).

11 ـ **الاجتهاد وقضايا العصر**: للدكتور محمد بن إبراهيم، دار التركي للنشر، 1990هـ.

12 ـ **الإحسان في تقريب صحيح ابن حيان**: للحافظ الإمام العلامة أبي الحاتم محمد بن حيان السبتي (ت354هـ)، ترتيب الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي (ت739هـ)، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1407هـ ـ 1987م.

13 ـ **أحكام الأسرة في الشريعة الإسلامية وفق مدونة الأحوال الشخصية**: للدكتور محمد ابن معجور، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة الثالثة، 1406هـ ـ 1986م.

14 ـ **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام**: للإمام شهاب الدين القرافي (ت648هـ)، تحقيق أبو بكر عبد الرزاق، المكتب الثقافي للنشر والتوزيع الأزهر، (ب.ت).

15 ـ **إحكام الفصول في أحكام الأصول**: لأبي الوليد الباجي (ت474هـ)، حققه وقدم له ووضع فهارسه الدكتور عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، 1407هـ ـ 1986م.

16 ـ **الإحكام في أصول الأحكام**: للإمام علي بن محمد الآمدي (ت631هـ)، تحقيق الدكتور سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية، 1406هـ ـ 1986م.

17 ـ **الإحكام في أصول الأحكام**: لأبي محمد علي بن حزم الظاهري (ت456هـ)، طبعة محققة ومقابلة على النسختين المحفوظتين بدار الكتب المصرية المرقمتين بـ11، 13، قدم له الأستاذ إحسان عباس، منشورات دار الآفاق الجديدة، الطبعة الأولى، 1400هـ ـ 1980م.

18 ـ **الأحكام الشرعية للأعمال الطبية**: للدكتور أحمد شرف الدين، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1403هـ ـ 1983م.

19 ـ **أحكام القرآن**: لأبي بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص الحنفي (ت370هـ)، تحقيق محمد الصادق قمحاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1405هـ.

20 ـ **أحكام القرآن**: لأبي بكر محمد بن العربي المعافري (ت543هـ)، تحقيق علي محمد البجاوي، دار الفكر، (د.ت).

21 ـ **أحكام المعاملات الشرعية**: للشيخ علي الخفيف، دار الفكر العربي، الطبعة الأولى، 1417هـ ـ 1996م.

22 ـ **إحياء علوم الدين**: للإمام أبي أحمد محمد بن محمد الغزالي (ت505هـ)، وبذيله كتاب **المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار**: للعلامة زين الدين أبي الفضل عبد الرحيم بن الحسين العراقي (ت806هـ)، دار الفكر بيروت، الطبعة الثانية، 1409هـ ـ 1989م.

23 ـ **الأدلة العقلية وعلاقتها بالنقلية عند الأصوليين**: للدكتور محمد شحاتة منصور، الدار السودانية للكتب، الخرطوم، الطبعة الأولى، 1420هـ ـ 1999م.

24 ـ **إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول**: للإمام محمد بن علي بن محمد الشوكاني (ت1250هـ)، تحقيق أبي مصعب محمد سعيد البدري، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، الطبعة الأولى، 1412هـ ـ 1992م.

25 ـ **أساس البلاغة**: لجار الله أبي القاسم محمود بن عمر الزمخرشي (ت538هـ)، دار الفكر، بيروت، (د.ت).

26 ـ **الاستحسان بين النظرية والتطبيق**: للدكتور شعبان محمد إسماعيل، دار الثقافة الدوحة، الطبعة الأولى، 1408هـ ـ 1988م.

27 ـ **الاستصلاح والمصالح المرسلة في الشريعة الإسلامية**: للشيخ مصطفى أحمد الزرقا، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، 1408هـ ـ 1988م.

28 ـ **الاستنساخ البشري: الطب والعلوم... الشريعة والقانون**: من إصدارات بيت الحكمة، سلسلة المائدة الحرة، 1999م.

29 ـ **الاستنساخ بين العلم والفلسفة والدين**: للدكتور حسام الدين شحادة، مركز العلم والسلام للدراسات والنشر، دمشق، الطبعة الأولى، 1418هـ ـ 1998م.

30 ـ **الاستنساخ الجيني بين العلم والدين**: للشيخ علي حسين طه، دار الندى للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 1421هـ ـ 2000م.

31 ـ **الاستنساخ وهم أم حقيقة؟**: للدكتور عبد الواحد شعير، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 1997م.

32 ـ **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**: لأبي عمر يوسف بن عبد البر النمري (ت463هـ)، تحقيق طه محمد الزيني، مكتبة الكليات الأزهرية، الطبعة الأولى، (د.ت).

33 ـ **أسد الغابة في معرفة الصحابة**: لعز الدين بن الأثير أبي الحسن علي بن محمد الجزري، دار الفكر، بيروت، (د.ت).

34 ـ **أسرة في مهب الريح، عمل المرأة بين الخطأ والصواب**: لأسماء أبي بكر، مكتبة التراث الإسلامي، الطبعة الأولى، 1413هـ ـ 1992م.

35 ـ **الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة**: لأبي الأعلى المودودي، تعريب خليل أحمد الحامدي، دار القلم الكويت، الطبعة الخامسة، 1403هـ ـ 1983م.

36 ـ **الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان**: للشيخ العلامة زين العابدين بن إبراهيم بن نجيع (ت970هـ)، تحقيق عبد الكريم الفضيلي، المكتبة المصرية، بيروت، الطبعة الأولى، 1418هـ ـ 1998م.

37 ـ **الأشباه والنظائر في الفروع**: للإمام جمال الدين عبد الرحمٰن بن أبي بكر السيوطي (ت211هـ)، وبهامشه كتاب **المواهب السنية على شرح الفوائد البهية نظم القواعد الفقهية**، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، (د.ت).

38 ـ **الإشراف على مسائل الخلاف**: للقاضي عبد الوهاب المالكي (ت422هـ)، طبعة دار الفكر، بيروت، (د.ت).

39 ـ **أصول التشريع الإسلامي**: لعلي حسب الله، دار المعارف بمصر، الطبعة الخامسة (مزيدة ومنقحة)، 1396هـ ـ 1976م.

40 ـ **الأصول التي اشتهر انفراد إمام دار الهجرة بها**: للدكتور محمد فاتح زقلام، كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، الطبعة الأولى، 1996م.

41 ـ **أصول الحديث علومه ومصطلحه**: للدكتور محمد عجاج الخطيب، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الرابعة، 1401هـ ـ 1981م.

42 ـ **أصول السرخسي**: لأبي بكر محمد بن أحمد سهيب السرخسي الحنفي (ت490هـ)، حقق أصوله أبو الوفا الأفغاني، عنيت بنشره لجنة إحياء المعارف النعمانية بحيدر آباد بالهند، دار المعرفة، بيروت، 1393هـ ـ 1973م.

43 ـ **أصول الفقه**: لبدران أبي العينين بدران، صدر عن مؤسسة شباب الجامعة، (د.ت).

44 ـ **أصول الفقه**: للعربي اللوه، مطابع الشويخ (دبسبرس) تطوان، الطبعة الثانية، 1404هـ ـ 1984م.

45 ـ **أصول الفقه**: لمحمد أبي زهرة، طبع ونشر دار الفكر العربي، بيروت، (د.ت).

46 ـ **أصول الفقه الإسلامي**: للدكتور وهبة الزحيلي، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، 1406هـ ـ 1986م.

47 ـ **الاعتصام**: للإمام أبي إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي الغرناطي (ت790هـ)، دار الفكر، بيروت، (د.ت).

48 ـ **إعلام الموقعين عن رب العالمين**: للإمام ابن قيم الجوزية (ت751هـ)، راجعه وقدم له طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت، (د.ت).

49 ـ **إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان**: للإمام ابن قيم الجوزية، تحقيق محمد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية، 1395هـ ـ 1975م.

50 ـ **الأم**: للإمام أبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي (ت204هـ)، خرج أحاديثه وعلق عليه محمود مطرجي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1413م.

51 ـ **الأهلية ونظرية الحق في الشريعة الإسلامية**: للدكتور عبد الله بن عبد العزيز العجلان، الطبعة الأولى، 1416هـ ـ 1996م.

52 ـ **أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة**: للدكتور يوسف القرضاوي، دار المعرفة، الدار البيضاء، (د.ت).

53 ـ **إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك**: لسبط ابن الجوزي الحنفي (ت654هـ)، تحقيق ناصر العلي الناصر الخليفي، طبعة دار السلام، الطبعة الأولى، 1408هـ ـ 1987م.

ـ حرف الباء ـ

54 ـ **البحر المحيط في الأصول**: للإمام بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي (ت794هـ)، تحقيق لجنة من علماء الأزهر، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1994م.

55 ـ **بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله**: للدكتور محمد فتحي الدريني، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 1414هـ ـ 1994م.

56 ـ **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**: للإمام علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني الحنفي (ت587هـ)، تحقيق وتعليق الشيخ علي محمد معوض والشيخ عادل أحمد عبد الموجود، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، منشورات محمد علي بيضون، الطبعة الأولى، 1418هـ ـ 1997م.

57 ـ **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**: للإمام القاضي أبي الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد القرطبي الأندلسي (الشهير بابن رشد الحفيد) (ت595هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، (د.ت).

58 ـ **البهجة في شرح التحفة**: لأبي الحسن علي بن عبد السلام التسولي (ت1258هـ)، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثالثة، 1379هـ.

ـ حرف التاء ـ

59 ـ **تاج العروس من جواهر القاموس**: للإمام محب الدين أبي فيض السيد محمد مرتضى الحسيني الواسطي الزبيدي (ت1205هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، (د.ت).

60 ـ **تاريخ الطبري أو تاريخ الرسل والملوك**: لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري (ت310هـ)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الرابعة، (د.ت).

61 ـ **تاريخ عمر بن الخطاب**: لأبي الفرج عبد الرحمٰن بن الجوزي (ت597هـ)، قدم له وعلق عليه أسامة عبد الكريم الرافعي، مكتبة السلام العالمية، دمشق، 1394هـ.

62 ـ **تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام**: للإمام برهان الدين أبي الوفاء إبراهيم بن فرحون اليعمري (ت799هـ)، المطبعة العامرة الشريفة بمصر، الطبعة الأولى، 1301هـ.

63 ـ **تبيين الحقائق شرح كنوز الدقائق**: لفخر الدين عثمان بن علي الزيلعي الحنفي (ت762هـ)، دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الثانية مصورة عن الطبعة الأولى ببولاق، مصر، سنة 1414هـ.

64 ـ **تحرير المرأة في عصر الرسالة**: لعبد الحليم أبي شقة، دار القلم ـ الكويت، الطبعة الأولى، 1410هـ ـ 1990م.

65 ـ **التحريم والتنوير**: للشيخ محمد الطاهر بن عاشور، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، (د.ت).

66 ـ **التحول الجنسي وزرع الأعضاء البشرية: دراسة فقهية قانونية**: لمقني محمد، دار النشر الأحمدية، البيضاء، الطبعة الأولى، 1996م.

67 ـ **التشريع الإسلامي: أصوله ومقاصده**: للدكتور عمر بن عبد الكريم الجيدي، منشورات عكاظ، مطبعة النجاح، البيضاء، 1987م.

68 ـ **تصرفات الرسول ﷺ بالإمامة الدلالات المنهجية والتشريعية**: للدكتور سعد الدين العثماني، منشورات الزمن، كتاب الجيب (37)، 2002م.

69 ـ **التعسف في استعمال الحق على ضوء المذهب المالكي والقانون المغربي**: لمحمد رياض، المطبعة والوراقة الوطنية المغرب، الطبعة الأولى، 1412هـ ـ 1992م.

70 ـ **التعريفات**: للشريف علي بن محمد الحسيني الجرجاني الحنفي (ت816هـ)، حققه وقدم ووضع فهارسه إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1413هـ ـ 1992م.

71 ـ **تعليل الأحكام، عرض وتحليل لطريقة التعليل وتطوراتها في عصور الاجتهاد والتقليد**: للأستاذ محمد مصطفى شلبي، دار النهضة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، 1401هـ ـ 1981م.

72 ـ **تغير الاجتهاد**: للدكتور وهبة الزحيلي، دار المكتبي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، 1402هـ ـ 2000م.

73 ـ **تغير الأحكام في الشريعة الإسلامية**: للدكتور إسماعيل كوكسال، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 1421هـ ـ 2000م.

74 ـ **تفسير القرآن العظيم**: للإمام أبي الفداء الحافظ ابن كثير الدمشقي (ت774هـ)، كتب هوامشه وضبطه حسين إبراهيم زهران، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1408هـ ـ 1988م.

75 ـ **تفسير النصوص في الفقه الإسلامي**: للدكتور محمد أديب صالح، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الرابعة، 1413هـ ـ 1993م.

76 ـ **التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير**: تعليق هشام اليماني، شركة الطباعة الفنية المتحدة، القاهرة، (د.ت).

77 ـ **تنظيم النسل وموقف الشريعة الإسلامية منه**: للدكتور عبد الله بن عبد المحسن الطريقي، الطبعة الأولى، 1403هـ ـ 1983م.

78 ـ **تهذيب سيرة ابن هشام**: لعبد السلام هارون، بدون ذكر دار النشر، ولا تاريخ الطبع.

ـ حرف الثاء ـ

79 ـ **الثوابت والمتغيرات في مسيرة العمل الإسلامي**: للدكتور صلاح الصاوي، كتاب المنتدى، سلسلة تصدر عن المنتدى الإسلامي، الرياض، (د.ت).

ـ حرف الجيم ـ

80 ـ **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**: لمحمد بن جرير الطبري (ت310هـ)، دار الفكر، بيروت، 1405هـ ـ 1985م.

81 ـ **الجامع لأحكام القرآن**: للإمام أبي عبد الله القرطبي (ت671هـ)، مراجعة الدكتور محمد إبراهيم الحفناوي، دار الحديث القاهرة، الطبعة الثانية، 1416هـ ـ 1996م.

ـ حرف الحاء ـ

82 ـ **حاشية الدسوقي (ت1230هـ) على الشرح الكبير**: لأبي البركات سيدي أحمد الدردير (ت1210هـ)، دار الفكر، (د.ت).

83 ـ **الحدود في الأصول**: للإمام أبي الوليد الباجي (ت474هـ)، تحقيق الدكتور نزيه حماد، مؤسسة الزعبي، بيروت، الطبعة الأولى، 1392هـ ـ 1973م.

84 ـ **الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده**: للدكتور فتحي الدريني، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثالثة، 1404هـ ـ 1984م.

85 ـ **الحق ونظرية التعسف في استعمال الحق في الشريعة والقانون**: لإسماعيل العمري، منشورات مكتبة بسام، موصل، العراق، الطبعة الأولى، 1405هـ ـ 1985م.

86 ـ **الحكم الشرعي بين النقل والعقل**: للدكتور الصادق عبد الرحمٰن الغرباني، دار الغرب الإسلامي، 1989م.

87 ـ **الحلال والحرام في الإسلام**: للدكتور يوسف القرضاوي، تخريج المحدث الشيخ ناصر الدين الألباني رحمه الله، دار المعرفة، البيضاء، الطبعة الأولى، 1405هـ ـ 1985م.

88 ـ **ابن حنبل حياته وعصره، آراؤه الفقهية**: للإمام محمد أبي زهرة، دار الفكر العربي، (د.ت).

89 ـ **الحيل الفقهية في المعاملات المالية**: لمحمد بن إبراهيم، دار العربي للكتاب، 1983م.

ـ حرف الخاء ـ

90 ـ **الخلاف الفقهي: دراسة في المفهوم والأسباب والآداب**: للدكتور أحمد بن محمد البوشيخي، كتاب المجلس رقم 4، «إقرأ» سلسلة تصدر عن المجلس العلمي الإقليمي بفاس، طبع وتصميم مطبعة أنفو، برانت، فاس.

ـ حرف الدال ـ

91 ـ **دراسات في أصول الفقه**: للدكتور خليفة باكر الحسن، مكتبة الزهراء، الطبعة الأولى، 1422م.

92 ـ **دراسة تحليلية لشخصية الرسول محمد ﷺ (من خلال سيرته الشريفة)**: للدكتور رواس قلعه جي، دار النفائس، بيروت، الطبعة الثانية، 1417هـ ـ 1996م.

93 ـ **دراسات في السيرة**: للدكتور عماد الدين خليل مؤسسة الرسالة، دار النفائس، الطبعة العاشرة، 1406هـ ـ 1986م.

94 ـ **الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب**: للإمام برهان الدين إبراهيم بن علي بن فرحون (ت799هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت).

ـ حرف الراء ـ

95 ـ **الرأي وأثره في الفقه الإسلامي في عصور ما قبل قيام المذاهب الفقهية**: للدكتور إدريس جمعة، دار بشير، ودار إحياء الكتب العربية، (د.ت).

96 ـ **رؤية في منهجية التغيير**: لعمر عبيد حسنة، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 1414هـ ـ 1994م.

97 ـ **الرحيق المختوم**: لصفي الرحمٰن المباركفوري، دار المعرفة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1419هـ ـ 1998م.

98 ـ **الرخص الفقهية من القرآن والسنة النبوية**: للدكتور محمد الشريف الرحموني، نشر وتوزيع مؤسسات عبد الكريم عبد الله، تونس، الطبعة الأولى، (د.ت).

99 ـ **رفع الحرج في الشريعة الإسلامية، ضوابطه وتطبيقاته**: للدكتور صالح بن عبد الله بن حميد، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، مكة، الطبعة الأولى، 1403هـ.

100 ـ **رفع الحرج في الشريعة الإسلامية**: للدكتور عدنان محمد جمعة، دار العلوم الإنسانية. دمشق، الطبعة الثالثة، 1413هـ ـ 1992م.

101 ـ **رفع الحرج في الشريعة الإسلامية**: لمناع القطان، الدار السعودية للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1405هـ ـ 1985م.

102 ـ **رفع الحرج في الشريعة الإسلامية**: للدكتور يعقوب عبد الوهاب الباحسين، جامعة الأزهر، مصر، (د.ت).

103 ـ **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**: للعلامة أبي الفضل شهاب الدين السيد محمود الألوسي البغدادي (ت127هـ)، ضبطه وصححه علي عبد الباري عطيه، دار الكتب العلمية. بيروت، الطبعة الأولى، 1415هـ ـ 1994م.

104 ـ **روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد**: لابن قدامة المقدسي الدمشقي (ت620هـ)، مكتبة المعارف الرياض، الطبعة الثانية، 1404م.

105 ـ **رياض الصالحين**: للإمام أبي زكرياء يحيى بن شرف النووي (ت676هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية المصححة، 1407هـ ـ 1987م.

ـ حرف الزاي ـ

106 ـ **زاد المعاد في هدي خير العباد**: للإمام شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزية (ت751هـ)، حقق نصوصه وخرج أحاديثه وعلق عليه شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ومكتبة المنار الإسلامية، الكويت، الطبعة السادسة عشر، 1408هـ ـ 1988م.

107 ـ **زرع الأعضاء البشرية بين التطور الطبي والشريعة الإسلامية**: للدكتور عبد الحميد سحبان، سلسلة المعرفة للجميع، العدد الثامن، يوليوز، 1999م.

108 ـ **زرع الأعضاء بين الحظر والإباحة**: للدكتور أحمد محمود سعيد، دار النهضة العربية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1406هـ ـ 1986م.

109 ـ **الزواج بغير المسلمات فقهاً وسياسة**: لعبد العال الجبري، دار التوفيق النموذجية، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1403هـ ـ 1983م.

ـ حرف السين ـ

110 ـ **سد الذرائع في الشريعة الإسلامية**: لمحمد هشام البرهاني، مطبعة الريحان، بيروت، الطبعة الأولى، 1406هـ ـ 1985م.

111 ـ **سنن أبي داود**: للإمام سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني (ت275هـ)، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت، (د.ت).

112 ـ **سنن ابن ماجه**: للإمام محمد بن يزيد أبي عبد الله القزويني ابن ماجه (ت207هـ)، تحقيق فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت، (د.ت).

113 ـ **السنة قبل التدوين**: للدكتور محمد عجاج الخطيب، دار الفكر، بيروت، الطبعة الخامسة، 1401هـ ـ 1981م.

114 ـ **السنة مصدر للمعرفة والحضارة**: للدكتور يوسف القرضاوي، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، 1417هـ ـ 1997م.

115 ـ **سنن الدرامي**: للإمام أبي محمد عبد الله بن عبد الرحمٰن بن الفضل بن مهرام الدرامي (ت255هـ)، دار الفكر، بيروت، 1398هـ ـ 1978م.

116 ـ **سنن سعيد بن منصور**: للإمام الحافظ سعيد بن منصور بن شعبة الخرساني المكي (ت227هـ)، حققه وعلق عليه الأستاذ المحدث الشيخ حبيب الرحمٰن الأعظمي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1405هـ ـ 1985م.

117 ـ **السنن الكبرى**: للإمام أبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (ت458هـ)، دار الفكر، بيروت، (د.ت).

118 ـ **سنن النسائي بشرح الحافظ السيوطي وحاشية الإمام السندي**: اعتنى به ورقمه ووضع فهارسه عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، بيروت، الطبعة الثانية المفهرسة، 1409هـ ـ 1988م.

119 ـ **السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها**: للدكتور يوسف القرضاوي، مطبعة المدني، مصر، الطبعة الأولى، 1419هـ ـ 1998م.

120 ـ **السيرة النبوية تربية أمة وبناء دولة**: لصالح أحمد الشامي، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 1412هـ ـ 1992م.

121 ـ **السيرة النبوية لابن هشام العافري (ت218هـ)، ومعه ألفية السيرة النبوية أرجوزة شعرية**: للحافظ زين الدين عبد الرحيم العراقي (ت806هـ)، تقديم ومراجعة صدقي جميل العطار، تحقيق وتعليق سعيد محمد اللحام، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثالثة، 1419هـ ـ 1998م.

ـ حرف الشين ـ

122 ـ **الشاطبي ومقاصد الشريعة**: لحمادي العبيدي، منشورات كلية الدعوة الإسلامية ولجنة الحفاظ على التراث الإسلامي، طرابلس، (د.ت).

123 ـ **الشباب والمشاركة السياسية**: للدكتور سعد إبراهيم جمعة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1994م.

124 ـ **شجرة النور الزكية في طبقات المالكية**: لمحمد بن محمود مخلوف، دار الفكر، بيروت، (د.ت).

125 ـ **شرح حدود الإمام أبي عبد الله بن عرفة (ت803هـ)**: للشيخ الفقيه أبي عبد الله محمد الأنصاري المشهور بالرصاع التونسي (ت894هـ)، طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية، 1412هـ ـ 1992م.
126 ـ **شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول**: للإمام شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي (ت684هـ)، حققه طه عبد الرؤوف سعد، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، 1393هـ ـ 1973م.
127 ـ **شرح الزرقاني على موطأ مالك**: دار الفكر 1401هـ ـ 1981م.
128 ـ **الشريعة الإسلامية وفقه الموازنات**: لعبد الله الكمالي، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى، 1421هـ ـ 2000م.

ـ حرف الصاد ـ

129 ـ **صحيح ابن حبان**: للإمام محمد بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي، (ت354هـ)، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، 1414 هـ ـ 1983م.
130 ـ **صحيح البخاري، الجامع الصحيح**: لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (ت256هـ)، تحقيق الدكتور مصطفى أديب البغا، دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، الطبعة الثالثة، 1407هـ ـ 1989م.
131 ـ **صحيح مسلم**: للإمام مسلم بن الحجاج أبي الحسين القشيري النيسابوري، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ت).
132 ـ **صحيح مسلم (ت261هـ)، بشرح النووي (ت676هـ)**: دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1347هـ، وكذلك طبعة دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، 1398هـ ـ 1978م.

ـ حرف الضاد ـ

133 ـ **ضوابط الاجتهاد والفتوى**: للدكتور أحمد علي طه ريان، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1415هـ ـ 1995م.

ـ حرف الطاء ـ

134 ـ **الطبقات الكبرى**: لمحمد بن سعد بن منيع أبي عبد الله البصري الزهري (ت230هـ)، دار صادر، بيروت، (د.ت).
135 ـ **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**: للعلامة شمس الدين أبي عبد الله محمد بن قيم الجوزية (ت751هـ)، قدم له وراجعه وعلق عليه الشيخ تهيج غزاوي، دار إحياء العلوم، بيروت، (د.ت).

136 ـ **طلبة الطلبة في الاصطلاحات الفقهية**: لنجم الدين بن حفص النسفي الحنفي (ت537) تحقيق الشيخ خليل الميس، دار القلم بيروت، الطبعة الأولى، 1986م.

ـ حرف العين ـ

137 ـ **العرف والعمل في المذهب المالكي ومفهومهما لدى علماء المغرب**: للدكتور عمر بن عبد الكريم الجيدي، مطبعة فضالة، المحمدية، 1404هـ ـ 1984م.

138 ـ **العصر الجينومي، استراتيجيات المستقبل البشري**: للدكتور موسى الخلف، سلسلة عالم المعرفة (سلسلة يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب)، الكويت، العدد (294)، يوليوز، 2003م.

139 ـ **العلاقات الاجتماعية بين المسلمين وغير المسلمين في الشريعة الإسلامية واليهودية والمسيحية والقانون**: للدكتور بدران أبو العينين بدران، دار النهضة العربية، بيروت، 1404هـ ـ 1984م.

140 ـ **علم السياسة، تجديد من وجهة نظر إسلامية**: للسيد صدر الدين القبانجي، الشركة العالمية للكتاب، لبنان، 1997م.

141 ـ **علوم البلاغة: البيان والمعاني والبديع**: للمرحوم أحمد مصطفى المراغي، راجعه وأشرف على تحقيقه أبو الوفا مصطفى المراغي، المكتبة المحمودية التجارية، مصر، الطبعة الرابعة، (د.ت)

142 ـ **عمل المرأة: ضوابطه، أحكامه، ثمراته، دراسة فقهية مقارنة**: للباحثة هند محمود الخولي، دار الفرابي للمعارف، الطبعة الأولى، 1421هـ ـ 2001م.

143 ـ **عمل المرأة وموقف الإسلام منه**: لعبد الرب نواب الدين، دار الوفاء للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 1406هـ ـ 1986م.

144 ـ **عوامل تغير الأحكام في التشريع الإسلامي (تغير المآل وتغير المقصد)**: للدكتور زيد بوشعراء، أطروحة لنيل دكتوراه الدولة في الدراسات الإسلامية، بحث مرقون بجامعة محمد الأول، كلية الآداب والعلوم الإنسانية وجدة، السنة الجامعية، 1996 ـ 1997م.

145 ـ **عوامل السعة والمرونة في الشريعة الإسلامية**: للدكتور يوسف القرضاوي، دار الصحوة للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، 1406هـ ـ 1985م.

146 ـ **عون المعبود شرح سنن أبي داود**: لمحمد شمس الحق العظيم آبادي أبو الطيب، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، 1415هـ.

ـ حرف الغين ـ

147 ـ **غمز عيون البصائر شرح الأشباه والنظائر**: لأحمد بن محمد الحموي الحنفي، طبع دار الكتب العلمية، بيروت، 1405هـ ـ 1985م.

ـ حرف الفاء ـ

148 ـ **الفتاوى: دراسة لمشكلات المسلم المعاصر في حياته اليومية العامة**: للإمام الأكبر محمود شلتوت، دار الشروق، القاهرة، الطبعة العاشرة، 1400هـ ـ 1980م.

149 ـ **الفتاوى الكبرى**: لشيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني أبو العباس (728هـ)، تحقيق حسنين محمد مخلوف، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الأولى، 1386هـ.

150 ـ **فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء بالمملكة العربية السعودية**: جمع وترتيب صفوت الشوادفي، دار التقوى، 1408هـ.

151 ـ **فتاوى معاصرة**: للدكتور يوسف القرضاوي، دار المعرفة الدار البيضاء، الطبعة الرابعة، 1408هـ ـ 1988م.

152 ـ **فتح الباري شرح صحيح البخاري**: للإمام الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت852هـ)، طبعة جديدة منقحة ومصححة عن الطبعة التي حقق أصلها عبد العزيز بن باز ومحمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1410هـ ـ 1989م.

153 ـ **فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير**: للإمام محمد بن علي بن محمد الشوكاني (ت1255هـ)، دار الفكر، بيروت (د.ت).

154 ـ **الفروق**: للإمام شهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس القرافي (ت684هـ)، مطبعة دار إحياء الكتب العربية، مصر، الطبعة الأولى، 1344هـ.

155 ـ **فصول في الفكر الإسلامي**: للدكتور عبد المجيد النجار، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 1992م.

156 ـ **الفقه الإسلامي وأدلته**: للدكتور وهبة الزحيلي، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثالثة، 1409هـ ـ 1989م.

157 ـ **فقه السيرة**: للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثامنة، 1400هـ ـ 1980م.

158 ـ **فقه السيرة**: للشيخ محمد الغزالي، دار الفكر، دمشق، الطبعة الرابعة، 1409هـ ـ 1989م.

159 ـ **فقه الموازنات بين النظرية والتطبيق**: لناجي إبراهيم السويد، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1423هـ ـ 2002م.

160 ـ **الفكر الإسلامي والقضايا الطبية المعاصرة**: للدكتور شوقي عبده الساهي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1411هـ ـ 1990م.

161 ـ **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**: لمحمد بن الحسن الحجوي الثعالبي (ت1376هـ)، دار التراث، القاهرة، الطبعة الأولى، 1396هـ.

162 ـ **فلسفة التشريع في الإسلام**: للدكتور صبحي محمصاني، دار العلم للملايين، الطبعة الرابعة، 1975م.

163 ـ **في ظلال القرآن**: للسيد قطب، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الشرعية التاسعة، 1400هـ ـ 1980م.

164 ـ **في فقه الأولويات، دراسة جديدة في ضوء القرآن والسنة**: للدكتور يوسف القرضاوي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 1421هـ ـ 2001م.

165 ـ **في فقه التدين، فهماً وتنزيلاً**: للدكتور عبد المجيد النجار، كتاب الأمة (23)، طبعة خاصة بالمغرب، مطبعة فضالة، المحمدية، الطبعة الأولى، 1410هـ.

166 ـ **في المنهج التطبيق للشريعة الإسلامية، (تنزيلاً على الواقع الراهن)**: للدكتور عبد المجيد النجار، دار النشر الدولي للنشر والتوزيع الرياض، الطبعة الأولى 1415هـ ـ 1994م.

ـ حرف القاف ـ

167 ـ **قراءة سياسية للسيرة النبوية**: للدكتور محمد رواس قلعه جي، دار النفائس، بيروت، الطبعة الأولى، 1416هـ.

168 ـ **قاعدة سد الذرائع وأثرها في الفقه الإسلامي**: للدكتور محمود حامد عثمان، دار الحديث، القاهرة، الطبعة الأولى، 1417هـ ـ 1996م.

169 ـ **القاموس المبين في اصطلاحات الأصوليين**: للدكتور محمود حامد عثمان، دار الحديث، القاهرة، الطبعة الأولى، 1421هـ ـ 2000م.

170 ـ **القاموس المحيط**: لمجد الدين الفيروزآبادي (ت817هـ)، دار المعرفة، بيروت، (د.ت).

171 ـ **قضية تحديد النسل في الشريعة الإسلامية**: لأم كلثوم يحيى مصطفى الخطيب، الدار السعودية للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1402هـ ـ 1982م.

172 ـ **القواعد**: لأبي عبد الله محمد بن أحمد المقري (ت758هـ)، تحقيق ودراسة أحمد بن عبد الله بن حميد، جامعة أم القرى، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، مركز إحياء التراث الإسلامي، مكة المكرمة، (د.ت).

173 ـ **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**: للإمام سلطان العلماء أبي محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السلمي (ت660هـ)، مؤسسة الريان، بيروت، 1410هـ ـ 1990م.

174 ـ **القواعد الفقهية المستخرجة من كتاب إعلام الموقعين**: لابن قيم الجوزية (ت751هـ)، إعداد أبي عبد الرحمٰن عبد المجيد جمعة الجزائري، تقديم فضيلة الشيخ بكر بن عبد الله أبو زيد، دار ابن القيم، السعودية، ودار ابن عفان، مصر، الطبعة الأولى، 1421هـ.

175 ـ **القواعد الفقهية: مفهومها، نشأتها، تطورها، دراسة مؤلفاتها، أدلتها، مهمتها، تطبيقاتها**: للإمام علي أحمد الندوي، قدم لها العلامة مصطفى الزرقا، دار القلم، دمشق، الطبعة الرابعة، 1418هـ ـ 1998م.

176 ـ **قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي عرضاً ودراسة وتحليلاً**: للدكتور عبد الرحمٰن إبراهيم الكيلاني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، ودار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى، 1421هـ ـ 2000م.

177 ـ **القوانين الفقهية**: لابن جزي محمد بن أحمد بن جزي الكلبي، الغرناطي (ت741هـ)، طبعة جديدة منقحة، (د.ت).

ـ حرف الكاف ـ

178 ـ **الكافي في فقه أهل المدينة المالكي**: لشيخ الإسلام أبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر القرطبي (ت463هـ)، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت).

179 ـ **الكامل في التاريخ**: لمحمد بن محمد بن عبد الواحد الشيباني (630هـ)، تحقيق أبي الفداء عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، 1415هـ ـ 1995م.

180 ـ **كتاب الأموال**: لأبي عبيد القاسم بن سلام، تحقيق عبد الأمير علي مهنا، دار الحداثة، لبنان، الطبعة الأولى، 1988م.

181 ـ **كتاب تهذيب المسالك في نصرة مذهب مالك على منهج العمل والإنصاف في شرح مسائل الخلاف**: لأبي الحجاج يوسف بن دوناس الفندلاوي (ت543هـ)، تحقيق الدكتور أحمد بن محمد البوشيخي، طبع وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، 1419هـ ـ 1985م.

182 ـ **كتاب الخراج**: ليحيى بن آدم القرشي (ت203هـ)، صححه وشرحه ووضع فهارسه أبو الأشبال أحمد محمد شاكر، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، 1399هـ ـ 1979م.

183 ـ **كشاف اصطلاحات الفنون**: للشيخ محمد أعلى بن علي التهاوني (ت1157هـ)، دار صادر، بيروت، (د.ت).

184 ـ **كشاف القناع من متن الإقناع**: للشيخ منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، راجعه وعلق عليه الشيخ هلال مصيلحي مصطفى هلال، عالم الكتب، بيروت، 1403هـ ـ 1983م.

185 ـ **كشف الأسرار**: لعبد العزيز بن أحمد البخاري الحنفي (ت730هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، 1394هـ ـ 1974م.

186 ـ **كشف الأسرار عن زوائد البزار على الكتب الستة**: للحافظ نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي (ت807هـ)، تحقيق المحدث الكبير العلامة الشيخ حبيب الرحمٰن الأعظمي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، 1404هـ ـ 1984م.

187 ـ **الكليات، معجم في المصطلحات والفروع العربية**: لأبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكوفي (ت1094هـ)، قابله على نسخة خطية وأعده للطبع ووضع فهارسه الدكتور عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 1412هـ ـ 1992م.

188 ـ **كيف نتعامل مع القرآن**: للشيخ محمد الغزالي، في مدارسة أجراها الأستاذ عمر عبيد حسنة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، سلسلة قضايا الفكر (5)، دار الوفاء للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة، 1413هـ ـ 1992م.

ـ حرف اللام ـ

189 ـ **لسان العرب**: لأبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري (ت711هـ)، طبع دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى، (د.ت).

ـ حرف الميم ـ

190 ـ **مالك بن أنس ومدرسة المدينة**: للأستاذ الشيخ أحمد الشريف الأطرش السنوني، دار الغرب للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1999م.

191 ـ **مالك حياته وعصره، آراؤه وفقهه**: للشيخ محمد أبي زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة، (د.ت).

192 ـ **مؤسسة الإباحة في الشريعة الإسلامية**: للدكتور عبد السلام التونجي، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، الطبعة الأولى، 1402هـ ـ 1993م.

193 ـ **مباحث في المذهب المالكي بالمغرب**: للدكتور عمر بن عبد الكريم الجيدي، مطبعة المعارف الجديدة الرباط، الطبعة الأولى، 1993م.

194 ـ **المبسوط**: لشمس الدين أبي بكر محمد بن سهل السرخسي (ت483هـ)، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية، (د.ت).

195 ـ **مجمع الزوائد**: لعلي بن أبي بكر الهيثمي (ت807هـ)، دار الريان للتراث، القاهرة، ودار الكتاب العربي، بيروت، 1407هـ.

196 ـ **مجموعة رسائل ابن عابدين**: للسيد محمد أفندي الشهير بابن عابدين، دار إحياء التراث العربي، 1407هـ.

197 ـ **مجموع فتاوى ابن تيمية**: لشيخ الإسلام أحمد ابن تيمية (ت728هـ)، جمع وترتيب المرحوم عبد الرحمٰن بن محمد بن قاسم بمساعدة ابنه محمد، مكتبة المعارف، الرباط، المغرب، (د.ت).

198 ـ **المجموع شرح المهذب**: للإمام أبي زكرياء محيي الدين بن شرف النووي (ت676هـ)، دار الفكر، (د.ت).

199 ـ **محاضرات في أسباب اختلاف الفقهاء**: للأستاذ علي الخفيف، مطبعة الرسالة، القاهرة، 1375هـ ـ 1956م.

200 ـ **المحصول في علم أصول الفقه**: للإمام فخر الدين الرازي (ت606هـ)، تحقيق الدكتور جابر فياض العلواني، طبع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى، 1981م.

201 ـ **مختار الصحاح**: لمحمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، تحقيق محمود خاطر، مكتبة لبنان، ناشرون، بيروت، طبعة 1415هـ ـ 1995م.

202 ـ **مدخل إلى ترشيد العمل الإسلامي**: للدكتور صلاح الصاوي، الآفاق الدولية للإعلام، القاهرة، الطبعة الأولى، 1413هـ ـ 1993م.

203 ـ **مدخل إلى مقاصد الشريعة**: للدكتور أحمد الريسوني، المكتبة السلفية، مطبوعات الأفق، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1996م.
204 ـ **المدخل الفقهي العام**: للأستاذ مصطفى أحمد الزرقا، دار القلم دمشق، الطبعة الأولى، 1418هـ ـ 1998م.
205 ـ **المدونة الكبرى**: للإمام مالك بن أنس الأصبحي، رواية الإمام سحنون بن سعيد التنوخي عن الإمام عبد الرحمٰن بن قاسم، ومعها: **مقدمات ابن رشد لبيان ما اقتضته المدونة من الأحكام**: للإمام الحافظ أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد (ت520هـ)، دار الفكر، بيروت، 1406هـ ـ 1986م.
206 ـ **المرأة بين أحكام الفقه والدعوة إلى التغيير**: للدكتور عبد الكبير العلوي المدغري، مطبعة فضالة، المحمدية، 1420هـ ـ 1999م.
207 ـ **مراعاة الخلاف عند المالكية وأثره في الفروع الفقهية**: لمحمد أحمد شقرون، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الأولى، 1423هـ ـ 2002م.
208 ـ **مراعاة الخلاف في المذهب المالكي وعلاقتها ببعض أصول المذهب وقواعده**: للدكتور محمد الأمين ولد محمد سالم ابن الشيخ، دار البحوث الإسلامية وإحياء التراث، دبي، الطبعة الأولى، 1423هـ ـ 2002م.
209 ـ **المستدرك على الصحيحين**: للإمام محمد بن عبد الله أبو عبد الله الحاكم النيسابوري (ت405هـ)، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1411هـ ـ 1990م.
210 ـ **المستصفى من علم الأصول**: للإمام حجة الإسلام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي (ت505هـ)، ومعه كتاب **فواتح الرحموت**: للعلامة عبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري **بشرح مسلم الثبوت في أصول الفقه**: للشيخ محب الله بن عبد الشكور، دار الفكر، بيروت، (د.ت).
211 ـ **مسند الشهاب**: لمحمد بن سلامة بن جعفر أبي عبد الله القضاعي (ت434هـ)، تحقيق حمدي بن عبد المجيد السلفي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، 1407هـ ـ 1986م.
212 ـ **مسند الإمام أبي عبد الله أحمد بن حنبل (ت241هـ)**: مؤسسة قرطبة بمصر، (د.ت).
213 ـ **مسند عبد الله بن عمر**: تخريج أبي أمية محمد بن إبراهيم الطرسوسي، تحقيق أحمد راتب عرموش، دار النفائس، الطبعة الخامسة، 1407هـ ـ 1987م.

214 ـ **مسند أبي عوانة**: ليعقوب بن إسحاق الإسفراييني، تحقيق أيمن بن عارف الدمشقي، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الأولى، 1998م.

215 ـ **المشاركة السياسية في فقه شيخ الإسلام ابن تيمية**: للدكتور سعد الدين العثماني، سلسلة الحوار (29)، منشورات الفرقان، مطبعة قرطبة للطباعة والنشر البيضاء، الطبعة الأولى، جمادى الثانية، 1418هـ أكتوبر 1997م.

216 ـ **مصادر التشريع فيما لا نص فيه**: لعبد الوهاب خلاف (ت1956م)، دار القلم الكويت، الطبعة الرابعة، 1398هـ ـ 1978م.

217 ـ **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**: للعلامة أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي (ت770هـ)، طبع بولاق، مصر، الطبعة الثالثة، 1316هـ.

218 ـ **المصطلح الأصولي عند الشاطبي**: للدكتور فريد الأنصاري، أطروحة لنيل دكتوراه الدولة في الدراسات الإسلامية، بحث مرقون بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، المحمدية، سنة 1999م.

219 ـ **المصنف**: للحافظ الكبير أبي بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، تحقيق الشيخ حبيب الرحمٰن الأعظمي، من منشورات المجلس العلمي (39)، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 1392هـ ـ 1972م.

220 ـ **مصنف ابن أبي شيبة**: لأبي بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي، تحقيق كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، 1409هـ.

221 ـ **المطول شرح تلخيص مفتاح العلوم**: للعلامة سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (ت792هـ)، تحقيق الدكتور عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1422هـ ـ 2001م.

222 ـ **المعجم الأوسط**: لأبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني (ت360هـ)، تحقيق طارق بن عوض الله بن محمد وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين، القاهرة، 1415هـ.

223 ـ **المعجم الكبير**: لأبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني (ت360هـ)، تحقيق حمدي بن عبد الحميد السلفي، مكتبة العلوم والحكم، الموصل، الطبعة الثانية، 1404هـ ـ 1983م.

224 ـ **معجم لغة الفقهاء**: للدكتور رواس قلعه جي، والدكتور حامد صادق (عربي ـ إنجليزي)، دار النفائس، الطبعة الأولى، 1985م.

225 ـ **معجم مقاييس اللغة**: لأبي الحسين أحمد بن فارس ابن زكرياء، تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، 1420هـ ـ 1999م.

226 ـ **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل أفريقية والأندلس والمغرب**: لأبي العباس أحمد بن يحيى الونشريسي (ت914هـ)، خرّجه جماعة من الفقهاء بإشراف الدكتور محمد حجي، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية للمملكة المغربية 1410هـ ـ 1981م.

227 ـ **المغازي النبوية**: تصنيف الإمام محمد بن مسلم بن عبد الله بن شهاب الزهري (ت124هـ)، حققه وقدّم له الدكتور سهيل زكار، دار الفكر، دمشق، 1401هـ ـ 1981م.

228 ـ **المغني**: لأبي محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة (ت620هـ) على مختصر أبي القاسم بن حسين الخرقي (ت334هـ)، مكتبة القاهرة، (د.ت).

229 ـ **المفردات في غريب القرآن**: لأبي القاسم الحسين بن محمد، المعروف بالراغب الأصفهاني (ت503هـ)، تحقيق وضبط محمد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، (د.ت).

230 ـ **مفهوم المشاركة السياسية في المغرب العربي**: للمنصف وناس، الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ 1991م.

231 ـ **مقاصد الشريعة الإسلامية**: للشيخ محمد الطاهر بن عاشور، تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، الطبعة الثانية، 1421هـ ـ 2001م.

232 ـ **مفهوم الإجماع عند الإمام الشافعي، دراسة مصطلحية**: أطروحة لنيل دكتوراه الدولة في الدراسات الإسلامية: للدكتور إدريس الفاسي الفهري، بحث مرقون بكلية الآداب، ظهر المهراز، فاس 2000 ـ 2001م.

233 ـ **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**: للعلامة علال الفاسي، مؤسسة علال الفاسي الرباط، الطبعة الرابعة، 1411هـ ـ 1993م.

234 ـ **المقاصد العامة للشريعة الإسلامية**: للدكتور يوسف حامد العالم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، سلسلة الرسائل الجامعية (5)، دار الآمان، الرباط، الطبعة الثانية، 1414هـ ـ 1993م.

235 ـ **المقدمات الممهدات**: للإمام أبي الوليد محمد بن أحمد ابن رشد (الجد) (ت520هـ)، مطبعة السعادة، مصر، (د.ت).

236 ـ **الملكية في الشريعة الإسلامية مع مقارنتها بالقوانين العربية**: للأستاذ علي الخفيف، دار النهضة العربي للطباعة والنشر، بيروت، 1990م.

237 ـ **ملخص إبطال القياس والاستحسان والتقليد والتعليل**: لأبي محمد علي بن حزم الظاهري (ت456هـ)، تحقيق سعيد الأفغاني، مطبعة جامعة، دمشق، 1379هـ ـ 1960م.

238 ـ **منار أصول الفتوى وقواعد الإفتاء بالأقوى**: للفقيه المالكي إبراهيم اللقاني (ت1041هـ)، تقديم وتحقيق الدكتور عبد الله الهلالي، طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية للمملكة المغربية، 1423هـ ـ 2002م.

239 ـ **المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي**: للدكتور محمد فتحي الدريني، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثالثة، 1418هـ ـ 1997م.

240 ـ **مناهج التشريع الإسلامي في القرن الثاني الهجري**: للدكتور محمد بلتاجي، جامعة محمد بن سعود الإسلامية، لجنة البحوث والتأليف والترجمة والنشر، 1397هـ ـ 1977م.

241 ـ **المنتقى شرح موطأ إمام دار الهجرة مالك بن أنس (ت179هـ)**: للقاضي أبي الوليد سليمان بن خلف الباجي (ت474هـ)، مصورة عن الطبعة الأولى بمطبعة الاستقامة بمصر 1331هـ.

242 ـ **المنثور في القواعد**: للزركشي بدر الدين محمد بن بهادر الشافعي (ت794هـ)، حققه الدكتور تيسير فائق أحمد محمود، راجعه الدكتور عبد الستار أبو غدة، مصورة بالأفست عن الطبعة الأولى، 1402هـ ـ 1982م.

243 ـ **من فقه التغيير: ملامح من المنهج النبوي**: للأستاذ عمر عبيد حسنة، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 1415هـ ـ 1995م.

244 ـ **من معين السيرة**: لصالح أحمد الشامي، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 1405هـ ـ 1984م.

245 ـ **المنهج الحركي للسيرة النبوية**: لمنير الغضبان، مكتبة المنار، الأردن، الطبعة الرابعة، 1409هـ ـ 1989م.

246 ـ **منهج الدرس الدلالي عند الإمام الشاطبي (ت790هـ)**: للدكتور عبد الحميد العلمي، طبع وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية للمملكة المغربية، 1422هـ ـ 2001م.

247 ـ **منهج عمر بن الخطاب في التشريع، دراسة مستوعبة لفقه عمر وتنظيماته**: مكتبة الشباب بالمنيرة، الطبعة الثانية، 1418هـ ـ 1998م.

248 ـ **موارد الظمآن**: لعلي بن أبي بكر الهيثمي (ت807هـ)، تحقيق محمد عبد الرزاق حمزة، دار الكتب العلمية، **بيروت**، (د.ت).

249 ـ **مواهب الجليل لشرح مختصر خليل**: لأبي عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمٰن المغربي المعروف بالحطاب (ت954هـ)، وبهامشه **التاج والإكليل**: للمواق، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، 1398هـ ـ 1986م.

250 ـ **موسوعة فقه الحسن البصري**: للدكتور محمد رواس قلعه جي، دار النفائس، الأردن، الطبعة الأولى، 1409هـ ـ 1989م.

251 ـ **موسوعة فقه علي بن أبي طالب**: للدكتور محمد رواس قلعه جي، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، 1403هـ ـ 1983م.

252 ـ **موسوعة فقه عمر بن الخطاب**: للدكتور رواس قلعه جي، دار النفائس، الأردن، الطبعة الرابعة، 1409هـ ـ 1989م.

253 ـ **موسوعة القواعد الفقهية**: للدكتور محمد صدقي بن أحمد البورنو أبو الحارث الغزي، مطبعة التوبة، الرياض، الطبعة الثانية، 1418هـ ـ 1997م.

254 ـ **موطأ مالك**: للإمام مالك بن أنس أبو عبد الله الأصبحي (ت179هـ)، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، مصر، (د.ت).

255 ـ **الموطأ مطبوع مع تنوير الحوالك**: لجلال الدين السيوطي (ت911هـ)، طبع دار إحياء الكتب العربية، مصر، (د.ت).

256 ـ **موقف الشريعة الإسلامية من تنظيم النسل**: للزين يعقوب الزبير، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، 1411هـ ـ 1991م.

ـ حرف النون ـ

257 ـ **نصب الراية لأحاديث الهداية**: للإمام الحافظ جمال الدين أبي محمد عبد الله بن يوسف الحنفي الزيلعي (ت762هـ)، ومعه **حاشية بغية الألمعي في تخريج الزيلعي**، دار الحديث، القاهرة، (د.ت).

258 ـ **النظريات العامة في الفقه الإسلامي نظرية العقد ـ الملك ـ الحق**: للدكتور رمضان علي الشرنباصي، منشأة المعارف، الإسكندرية، الطبعة الأولى، 2000م.

259 ـ **نظرية الإباحة عند الأصوليين والفقهاء ـ بحث مقارن ـ**: للدكتور محمد سلام مدكور، دار النهضة العربية، الطبعة الثانية، 1984م.

260 ـ **نظرية الاستحسان في التشريع الإسلامي وصلتها بالمصلحة المرسلة**: للدكتور محمد عبد اللطيف صالح الفرفور، دار دمشق، الطبعة الأولى، 1987م.

261 ـ **نظرية الباعث في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي**: لحليمة آيت حمودي، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، الطبعة الأولى، 1986م.

262 ـ **نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي**: للدكتور فتحي الدريني، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الرابعة، 1408هـ ـ 1988م.

263 ـ **نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية**: للدكتور أحمد الريسوني، مطبعة مصعب، مكناس، الطبعة الأولى، 1994م.

264 ـ **نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء**: للدكتور محمد الروكي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة رسائل وأطروحات، رقم (25)، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1414 هـ ـ 1994م.

265 ـ **نظرية الضرورة الشرعية، حدودها وضوابطها**: للدكتور جميل محمد بن مبارك، دار الوفاء للطباعة والنشر، المنصورة، الطبعة الأولى، 1408هـ ـ 1988م.

266 ـ **نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي**: للدكتور حسين حامد حسان، مكتبة المتنبي، القاهرة، 1981م.

267 ـ **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**: للدكتور أحمد الريسوني، دار الأمان، الرباط، الطبعة الأولى، جمادى الثانية، 1411هـ ـ يناير 1991م.

268 ـ **نهاية السول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول**: للقاضي ناصر الدين البيضاوي (ت685هـ)، لجمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي (ت772هـ)، حققه وخرج شواهده الدكتور شعبان محمد إسماعيل، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى، 1420هـ ـ 1999م.

269 ـ **نيل الإبتهاج بتطريز الديباج**: لأبي العباس أحمد بن محمد بن أقيت المعروف ببابا التنبكتي (ت1032هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت).

المجلات والندوات العلمية المطبوعة

ـ **مجلة الاجتهاد**: العدد الثامن السنة الثانية، مجلة متخصصة تُعنى بقضايا الدين والمجتمع والتجديد العربي الإسلامي، دار الاجتهاد للأبحاث والترجمة والنشر، بيروت.

- **الاجتهاد في الإسلام**: بحوث الندوة التي عقدت في مسقط عاصمة سلطنة عمان 23 ـ 25 دجنبر 1998م، سلسلة ندوات الحوار بين المسلمين، المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية (مؤسسة آل البيت).
- **الاستنساخ**: جدل العلم والدين والأخلاق، إشراف علمي الدكتور هاني رزق، تحرير وإعداد عبد الواحد علواني، تنسيق ومتابعة صهيب الشريف، دار الفكر دمشق، ودار الفكر المعاصر، بيروت، الطبعة الأولى، 1418هـ ـ 1997م.
- **مجلة الإلماع**: العدد الأول السنة الأولى، ربيع الأول، 1420هـ ـ يوليوز 2000م، مجلة علمية متخصصة فصلية تصدر عن جمعية الحافظ ابن عبد البر للتعريف بالتراث الإسلامي، مراكش، المغرب.
- **مجلة البحوث الفقهية المعاصرة**: العدد الخامس والثلاثون، السنة التاسعة، 1418هـ ـ 1997م، والعدد السابع والأربعون السنة الثانية عشر، 1421هـ ـ 2000 م، مجلة علمية محكمة متخصصة في الفقه الإسلامي، المملكة العربية السعودية.
- **مجلة البيان**: العدد (191)، السنة الثانية عشر، رجب 1424هـ شتنبر 2003م، مجلة إسلامية شهرية تصدر عن المنتدى الإسلامي، الرياض.
- **مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية**: العدد الخامس، محرم 1412هـ ـ يوليوز 1991م.
- **مجلة دعوة الحق**: العدد (348)، السنة الأربعون، رمضان، 1420هـ ـ دجنبر 1999م، مجلة شهرية تُعنى بالدراسات الإسلامية وشؤون الثقافة والفكر، تصدرها وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط، المملكة المغربية.
- **مجلة دعوة الحق**: العدد (92)، السنة الثامنة، 1409هـ ـ 1989م، تصدرها رابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة.
- **مجلة رسالة المعاهد**: العدد المزدوج (13 ـ 14)، جمادى الثانية، 1422هـ ـ شتنبر 2001م، مجلة ثقافية جامعة تصدر مؤقتاً مرة كل ثلاثة أشهر، فاس، المغرب.
- **مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية**: العدد الثالث عشر، السنة السادسة، رمضان، 1409هـ ـ أبريل 1989م، مجلة تصدر عن مجلس النشر العلمي في جامعة الكويت.
- **مجلة مجمع الفقه الإسلامي**:
  - الدورة الرابعة، العدد الرابع (الجزء الأول) 1408هـ ـ 1988م.

- الدورة الخامسة، العدد الخامس (الجزء الأول) 1409هـ - 1988م.
- الدورة التاسعة، العدد التاسع (الجزء الثالث) 1417هـ - 1996م.
- الدورة العاشرة، العدد العاشر (الجزء الثالث) 1418هـ - 1997م.

- **مجلة المنار الجديد**، العدد الثالث، صيف 1998م، دار المنار الجديد للنشر والتوزيع، القاهرة.
- **مجلة الوعي الإسلامي**:
  - العدد (435)، السنة (39)، ذو القعدة 1422هـ، يناير - فبراير 2002م.
  - العدد (448)، السنة (39)، ذو الحجة 1423هـ، فبراير - مارس 2003م، مجلة إسلامية شهرية جامعة تصدرها وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في دولة الكويت في مطلع كل شهر عربي.

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة

*** الباب الثاني ***

قواعد أصل اعتبار المآل ومبادئه العامة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة